

دار اليفطة العربيت للنألف والترجمة ولنشر

عَبَقَرَاتُ الْعَرَبِ

فِي
الْعِلْمِ وَالْفَلْسَفَةِ

نألف

عمر بن زوق

دكتور في الفلسفة

الطبعة الأولى

طبعة دار اليفطة العربيت بدمشق

دار الیقظة العربیة للنالیف والترجمة ونشر

عَبَقَرِیَّةُ الْعَرَبِ
فِی
الْعِلْمِ وَالْفَلَسَفَةِ

تألیف
عمر فروغ
دكتور فی الفلسفة

الطبعة الاولى

Sp. Col.
181.07
F246a

مطبعة دار الیقظة العربیة بدمشق

جميع الحقوق محفوظة لمؤلفه



الى الدكتور مصطفى خالدي

الحريص على ان يعرف العرب مآثر اسلافهم الصحيحة

الطائفة الأولى

عبرتنا الحقيقية

ليست الغاية من هذا الكتاب أن يكون احكاماً برّاقة وكلمات مرصوفة فيكون تمدحاً بالماضي وفخراً بالاجداد؛ ولكن الغاية منه ان ندل على مكانة العرب بما نعرضه من آرائهم وما نؤرم ونظرياتهم مقارنة بآراء الامكان بنظريات علماء اوروبا وفلاسفتها حتى يتبين لنا المركز الحقيقي الذي نقوم فيه نحن الآن . فلعلنا ، اذا رأينا عظمة ماضينا وتأخرنا في حاضرننا ، ان نستطيع الوثوب الى المستقبل وثبة صحيحة .

وما دام وثوبنا الى المستقبل يجب ان يقوم على أساس من جود الماضي فيجب علينا - وخصوصاً مادمننا في حاضرننا المتأخر - ان نمحي هذا التراث القديم ليظل عدتنا اذا كان حين وثوبنا . ثم ان الوفاء يحتم علينا ان نحافظ على ذكرى هذا التراث إذا كنا عاجزين عن الاحتفاظ به .

إن حياة الأمم رهينة بحياة تراثها فإن الأمة التي لاتراث لها لاتاريخ لها ، وإن الأمة التي لاتاريخ لها ليست إلا كتلاً بشرية لا وزن لها في ميزان الأمم . إن العرب في الشام والعراق ومصر لم يكونوا أكثر عدداً من الهنود الجر ولا من زنوج إفريقيا ولا من العرق الأصفر أو الاسود في جزر المحيطين الهادي والهندي ، فلماذا كان لهم تاريخ حافل ولم يكن هؤلاء كلهم تاريخ البتة ؟ ذلك لأن العرب كان لهم تراث مجيد . من أجل ذلك كان التاريخ في الحقيقة ، تاريخ الجهود الانسانية المتطورة نحو الكمال ، لاتاريخ الافراد والجماعات التي لاتخرج في جياتها الطبيعية عن نطاق الحيوان الاعجم .

والعرب اليوم أشد الامم حاجة الى الدفاع عن تراثهم لأن الهجمات عليه قوية متوالية ؛ ولم نعلم في تاريخ الانسانية أن ثقافة ما هوجمت بمثل العنف

الذي هوجت به الثقافة العربية ، ذلك لأن ثقافتنا بخصائصها وميزاتها سياج حقيقي لنا ؛ والرغبات في تمزيق هذا السياج كثيرة ظاهرة للعيان لاجابة الى التذليل عليها ...

ولقد كان سبيلي في تبيان فضل الثقافة العربية شاقاً — لا أقول ذلك منة ولا لفتخاراً — ولولا ان مواد هذا الكتاب مجموعة عندي في أماكتها الخاصة منذ سنين عدداً لما استطعت في مدة شهرين ان أعد هذه الخلاصة الموجزة للطبع ، ولقد كان علي ان أوازن دائماً بين جهود العرب وبين جهود غيرهم من الاوروبيين خاصة — لأن التحدي ذرّ قرنه من عندهم — وان اعرض بشيء من التحليل للنظريات المتقابلة حتى أدل على موطن الفضل وأبين وجه الحق. وإذا كنت لم أفصل في الموازنة ولم اتمتع في التحليل فذلك لسببين : احدهما لأنني اجهل الناحية الفنية في بعض وجوه الثقافة فأخشى ان اوغلت في بحثها وتحليلها ان أضل فأردي ، ولذلك وقتت دون الضلال بمراحل . ثم ان هذا الكتاب سيصل الى أيدي كثيرة قد لا تتحمل التعمق في مثل هذه الموضوعات ، ولو اتيت جهدت كثيراً او قليلاً لتبيان فضل العرب في حساب سير القمر واختلافه وأثبت ذلك بالمعادلات الجبرية وبحساب المثلثات ، ثم سرت هذه السيرة في الطب والهندسة والموسيقى والمنطق والجغرافية والبناء وعلم الحيوان وفلسفة ما وراء الطبيعة ، لضاع هذا الكتاب بتلك السيرة ونلجج عن الغاية المقصودة منه جملة واحدة .

ويلاحظ القارئ اني اقتصدت اقتصاداً شديداً في اثبات شهادات الاوروبيين في « صحة ثقافتنا وعظيم عبقريتنا وبالغ اثرنا » ، لأنني اعتقد ان ذلك « مخدر مضر » يجب ان تمنع الامم الناقصة من تناوله ، ما يفيدنا — ونحن على ما نحن عليه — قول غوستاف لوبون الافرنسي : « ما عرف التاريخ فاتحاً أرحم من العرب ؟ » . ذلك القول الذي اصبح لنا بـمكان قصيدة عمرو بن كلثوم في بني تـقلب ، حتى

صح فينا ماقال الشاعر في بني تغلب أنفسهم :

الهي بني تغلب عن كل مكرمة قصيدة قالمها عمرو بن كلثوم
تقدم الزمن الذي كان يجوز فيه للعرب ان يسكروا بخمر يعصرها
غيرهم ، ولعل كثيراً من جل الاطراء والمديح للعرب قد قصد بها إلهاء العرب
عن حقيقة مركزهم وتركهم في غمرة من هذا الخيال التائه ، ولقد عرفت
أنا ذلك من جل قالمها غريون لا وزن علمياً لهم ، فجاءت جلهم بديعة في
سبكها ولكنها بعيدة عن الصحة والصواب .

وبجانب هؤلاء المطرون ، الذين لا يفيدون العرب في حياتهم العملية شيئاً ،
مئات بل ألوف من المتحاملين الذين يضرون العرب ضرراً بالغاً في كل شيء
ذلك لأن الجاهل يغتر بالمدح ولا يلتقي بالألم للهجاء فيأتيه الضرر من بين يديه
ومن خلفه . فهل خطر لنا اذا وقفنا أمام غربي أو وقف أمامنا غربي يُطرينا
بما نعتقد نحن في قرارة انفسنا أننا لسنا أهلاً له ، ان نسأل انفسنا هذا
السؤال الصغير : « ما الذي يريد هذا من وراء ذلك ؟ »

من أجل ذلك كله احببت في هذا الكتاب ان أبين فضل العرب بعرض
جهودهم لا بالاستكثار من جمع الاقوال التي أثنى عليهم بها غيرهم ، ولكنني ربما
لجأت مرة بعد مرة الى قول يحمل رأياً أو يبين وجهة نقتي به عن شرح كثير .
ولعلي ؛ إذا استطعت أن ارسم امام خيالك صورة لتلك الجهود النبيلة ، أن
أكون قد وفيت حقاً علي لأسلافي وقت بواجب نحو اخواني وأعددت
للوثبة الى المستقبل حجراً ثبت قومي عليه اقدامهم فيمنهم على بعض ما يتفنون .

ع . ف

في نطاق البحث ومجالة

١ . اختلف تعريف الفلسفة في الأعصر المتعاقبة اختلافاً كبيراً ، فاللغة اليونانية لم تعرف حتى أيام هوميروس إلا كلمة « سوفوس » (حكيم) ، وقد استعملها هوميروس نفسه لينعت بها التجار الحاذق ، ثم استعملت نعتاً للموسيقي الماهر والشاعر المبدع ، ثم نعتاً لكل بارع في عمل ما .

أما التركيب المزجي « فيلوسوفس (فيلسوف) » فظهر أول ما ظهر عند هيراكليطوس المتوفي نحو عام ٤٧٥ ق.م ، ولم تكن تعني يومذاك أكثر من مدلولها اللغوي : « حب الحكمة » . ولكن يظهر مما ذكرته المصادر العربية ان هذا التركيب اقدم من ذلك بنحو ربع قرن ، فقد ذكر ابن التديم في كتاب الفهرست (ص ٣٤٢ — ٣٤٣) ونقل ذلك عنه ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء في طبقات الاطباء (١ : ٤٣) أن فلوطرخس قال : « ان بوثاغوراس (ت ٥٠٣ ق.م) أول من سمي الفلسفة بهذا الاسم » .

ولما اخذ مؤرخو الفكر الانساني في خلال الأعصر المتطاولة يجربون على اطلاقهم لفظة « فلسفة » لم يكونوا يقصدون بها شيئاً واحداً او نحواً ممينا ، فلقد قصدوا بها مرة « حب الحكمة واستطلاع طبائع الاشياء والنظر في اسبابها من الناحية النظرية أو الناحية العملية » ، وعنونوا بها مرة اخرى « الدراسة العليا التي تتطلبها الجامعات في العصور الوسطى ، وكانت تضم يومذاك فروعاً ثلاثة للفلسفة : الفلسفة الطبيعية وفلسفة الاخلاق وفلسفة ما وراء الطبيعة » ، وهي لم تمن في وقت آخر أكثر من « درس الطبيعة ودرس مظاهرها ، او مانسميه نحن اليوم بالعلم » وكذلك أطلق حيناً على « العلوم الروحانية كالسحر والتنجيم والكيمياء القديمة التي كان يرجح من ورائها تحويل النحاس الى ذهب » . وقد قصد بها حيناً آخر « علم الاخلاق ومبادئ السلوك الانساني » .

وكذلك عنوانها آوة « ما وراء الطبيعة أو البحث عن الحقائق القصوى
للأشياء ، وعن عليها العامة ومبادئها » ، وعنوانها آوة ثانية « المعرفة الناتجة
من التفكير الطبيعي » ليميزوها من المعرفة الموروثة عن السلف ، تلك المعرفة
التي تنبع مصادرها الأولى في الوحي الإلهي .

وأخيراً استقرت الفلسفة على أنها « نظام شامل ذو مقدمات ونتائج منطقية
يقوم عليها تحليل مظاهر الوجود بغية إدراك الموجودات على ما هي عليه فعلاً »
من فهم أسبابها ونتائجها وتبيان قيمتها الذاتية بالإضافة إلى كل موجود بنفسه
ثم تعيين مرتبة كل موجود منها بالإضافة إلى كل موجود آخر .

ومع أن تعريفات « العلم » لم تعد تعد تعريفات « الفلسفة » ، فإنها لم
تكن أقل تبايناً . فقد كان العلم إلى منتصف القرن الثامن عشر هو « المعرفة
البسيطة ، سواء أكانت تلك المعرفة فطرية أم مكتسبة » ، وسواء أكانت تتناول
 فرعاً واحداً من فروع العلم أو تتناول فروعاً كثاراً ، ، ومنذ ذلك الحين فقط
أصبح تعريف العلم « دراسة تتعلق إما بمجموع من الوقائع البرهنة أو بمجموع
من الوقائع الملاحظة التي ترتب ثم يجمع بعضها إلى بعض على نظام مخصوص
ليستخرج منها قوانين عامة ، على أن يقوم ذلك كله على أساليب مؤثوقة يمكن
الدارس من اكتشاف حقائق جديدة في الناحية التي يوليها اهتمامه » .

وهكذا نرى أن « تعريفات الفلسفة والعلم » كانت — وهي تتقلب في
الصور والبلدان — إما تعريفات مطلقة تشمل كل مظهر من مظاهر الوجود
وكل مجلى من مجالي التفكير على نظام مخصوص وحسب قواعد المنطق ،
فصدق حينئذ على كل عصر وفي كل مكان ، وتمثل آخر ما وصل إليه التفكير
الإنساني الخالص ، وإما تعريفات نسبية لا تدل على أكثر من « التأمل في
الموجودات وملاحظة أوجه التوافق أو التناقض بين التفكير النظري وبين
الاختبار العملي » .

فإذا نحن اعتمدنا « التعريف المطلق » أصبح عدد العلماء والفلاسفة ضئيلاً جداً، وقلت أنصر برمتها وأمم بأسرها بما هو على الحقيقة علم أو فلسفة، وإذا نحن اعتبرنا « التعريف النسبي » أصبح كل انسان علماً وكل انسان فيلسوفاً حتى الطفل الذي يضع اصبعه في فمه فيمصها يصبح طالباً فيلسوفاً لأنه اهتدى الى طريقة يستطب بها ريقه ويشغل عضلات فمه المثشوقة الى الرضاع بما يستغني به حيناً عن الرضاع الحقيقي .

٢ . على ان التعريف الصحيح للعلم والفلسفة يجب أن يكون التعريف المطلق، ولكن مع اعتبار الزمن الذي نشأ فيه من زيد ان تقيس جهوده العقلية بهذا المقياس الدقيق . ولشد ما أخطأ بعض المتأدبين المتطلعين الى النواحي الثقافية من البحوث حيناً عدواً — بما وصل اليه عقلمهم وعلمهم — في الفلاسفة نفرألم يكونوا فلاسفة قط، ووازنوا بين مظاهر من التفكير الانساني لاصلة بينها على الاطلاق . وكذا نحارجل الاستعمار السياسي وزعماء الاستعباد الثقافي نحواً غريباً : كان هؤلاء اذا ارادوا حجب عبقرية الفلاسفة المسلمين ، سواء أكان احدهم عربي المنتمى كالكندي وابن خلدون أو فارسي المنسوب كابن سينا والفزائي ، أم تركي الاصل كالفارابي ، رددوا أمام الناشئة الاغرار منا قولاً اجمعوا أمرهم عليه بلبيل فقالوا : « وما قيمة ما كتبه او عمله الكندي مثلاً بالإضافة إلى نيوتن الذي اكتشف قانون الجاذبية ، واوديسن الذي سجل ألف اختراع منها الفونوغراف والقنديل الكهربائي ، وما فضل ما وصل اليه العرب من الرقي إذا قسناه باختراع الطائرات والمدافع والراديو والسيتا ؟ »

وسوء القصد في مثل هذا التحدي ظاهر ، وفساده أشد ظهوراً ، إننا لاقيس عبقرية فيلسوف أو ظلم ما ، بمقدرة مخترع أتى بعده بأحد عشر قرناً على الأقل ، ولا نحدد فضل المتقدم (في الزمن) إذا استطاع احد المتأخرين ان يستخرج من جهود الذين تقدموه رأياً نظرياً ما او أداة عملية يراها

الناس بأعينهم ويلمسون فلها بأيديهم . إن الرجل الأول الذي خطر له في بقعة من بقاع ماين التهرن وفي ساعة مجبولة من ساعات التاريخ ان يقطع جذع شجرة ضخمة قطعاً مستعرضاً ليجعل منها دولابين اثنين (غير تامي الاستدارة) ويضع عليها عربة يستعملها في نقل بعض أثقاله ، لأعظم قيمة في تاريخ تقدم العلوم من مخترع دواليب الكاوتشوك ومن مخترع الآلة التي تقسم الثانية الواحدة من الزمن عشرة آلاف جزء ، كل جزء منها مساو لكل جزء آخر من غير ان تخطئ في ذلك ايدياً . إن جميع المخترعين العظام في كتب التاريخ وفي غرف المدارس والمعامل ، حتى اولئك الذين علفت صورهم في المتاحف ونصبت تماثيلهم في الساحات العامة ، مدينون كلهم لذلك المبقر المجهول الذي كشف لهم عن اعظم مبدأ من مبادئ علم الحيل (الميكانيك) بصنع الدولاب الفطري الاول .

ولو أحيينا نحن ان نقفد رجال الفكر في الغرب بمثل هذه المقاييس التي يستعملها رجال الاستعمارين السياسي والثقافي إذا ذكروا علماءنا وفلاسفتنا ، لانجيا فيلسوف واحد من تقدمهم أو من ملاحظة قاسية . وسأقدم لك هنا مثلاً واحداً لترى منه كيف يجب ان يكون الحكم على عباقرة العالم :

أعظم الفلاسفة بلا ريب ارسطوطاليس ، ولكن ارسطوطاليس نفسه ارتكب اخطاء دفعت المدنية العالمية عشرين قرناً إلى الوراء : لقد جاء قبل ارسطو علماء وفلاسفة اكتشفوا مبادئ صحيحة في عالم الطبيعة ، فلما جاء هو غفل عنها ولم يدرك وجه صوابها فرجع الى القول بما كان قد ظهر خطأه من قبل .

بما امتازت به العقيدة اليونانية الأولى أنها تركت نظرية العناصر الاربعية ، وهي ان الاجسام الطبيعية في عالمنا مركبة من الماء والهواء والتراب والنار بنسب مختلفة ، وقالت : بأن جميع الاجسام في العالم من عنصر واحد ، وإنما تختلف الاشياء بعضها من بعض باختلاف عدد ذرات ذلك العنصر

الواحد وباختلاف ترتيب تلك القرات نفسها في الاجسام المختلفة. ثم ان الفلاسفة الاقدمين نظروا في الثقل النوعي وفي مقاومة الماء والهواء للاجسام؛ وبعدئذ عطفوا على الافلاك وأنكروا ان تكون الارض مركزاً للعالم، وأنكروا ان تكون الارض مسطحة ثابتة، وقالوا: بل هي ساجية في الفضاء.

وجاء أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) فرفض (المذهب الثري) ورجع الى نظرية العناصر الأربعة؛ ثم أعد الارض الى مركز النظام الشمسي. وبعدئذ قال بأن الجسمين المختلفي الثقل إذا سقطا من شاهق فان سرعتها في السقوط تتناسب مع ثقلها تناسباً رأسياً - ومعنى ذلك أننا اذا ألقينا من شاهق حجرتين، وزن احدهما رطل واحد ووزن الآخر رطلان اثنان، فان الحجر الثاني يصل الى الارض في نصف المدة التي يتطلبها الحجر الاول. ولا شك في أن هذا الرأي خاطئ، مما نعرفه اليوم في موضعه من كتب الطبييات. ولما ادرك العلماء اخطاء أرسطو وبدأوا باصلاحها منذ أواخر القرن الخامس عشر للميلاد كانت المدنية قد أضاعت من عمرها ثمانية عشر قرناً كاملاً او تزيد. ولكن هل يجوز لنا ان نشتم أرسطو أو ان نحمل عليه اللوم الشديد؟ لايجوز لنا ذلك، فان الرجل لم يسيء القصد بعمله ولكنه اجتهد فاشطاً. ومن اجتهد واشطاً فله أجر واحد، ومن اجتهد واصاب فله أجران.

فاذا أخذ الغربيون على العرب اخطاء ومآخذ، وكانوا على حق، فهذا شيء ما عريت منه أمة من الامم حتى يمرى منه العرب. وأما إذا كانت مآخذهم علينا وعلى قومنا من باب انكار فضل اسلافنا وسلب حقنا في اداء رسالتنا الثقافية فالواجب علينا ان نكشف عن حقتنا وعن فضل اسلافنا. وهذا هو النرض الذي من أجله وضع هذا الكتاب.

من أجل ذلك كله يجب علينا، إذا اردنا ان نحكم على جهود فرد او جهود أمة، ان نعتبر الزمن الذي ظهرت فيه تلك الجهود وان نوقن أن المتقدم فضلاً أبداً على المتأخر؛ لأن عنصر الابتكار والابداع يكون عادة عند المتقدمين أكثر منه عند المتأخرين؛ والمتأخر في الزمن يستفيد دائماً من جهود

الذين سبقوه، ولذلك يكون فضله دائماً جزءاً من فضلهم. ثم إذا اتفق
 أن أحد المفكرين من العلماء والفلاسفة عثر عثرة، فيجب أن ننظر فيها :
 فإن كانت صادرة عن جهل أو مقصد سيء فيجب أن ننزع عن صاحبها صفة
 العلم والفلسفة جملة واحدة؛ وأما إذا كانت راجعة إلى خطأ اجتماعي، يعني
 إلى الاتجاه الفكري في أمة من الأمم أو في زمن من الأزمان فيجب أن تتساهل
 فيها، لأن الفرد لا يستطيع أن ينقل من بيئته ولا من اتجاه التفكير في
 بيئته بسهولة. ولكن على قدر انقلاته من ذلك تكون عبقريته؛ والانصاف
 في ذلك يقضي ألا نبخس الناس أشياءهم.

٣. ولا خرج العرب بالاسلام من جزيرتهم وبسطوا فتوحهم في الشرق
 والغرب كانت كل صلة ثقافية بالعالم القديم قد انقطعت : كانت أوروبا غارقة
 في غزوات البرابرة المنحدرين اليها من الشرق والشمال، وكانت بقايا معالم
 المدنية فيها تنقص تحت منابك البرابرة الفزاة. أما نتائج انحمار البرابرة إلى
 أوروبا فيحسبك أن تعرف أن قضاءهم على الامبراطورية الرومانية في الغرب
 — في ايطاليا وما إلى غيرها — عام ٤٧٦ م (١٤٦ قبل الهجرة) كان مبدأ
 للمصور الوسطى، المصور المظلمة في تاريخ أوروبا.

ثم لما إذا التفتنا إلى اليونان نفسها وإلى اليونانيين أنفسهم — وهم الذين
 يجب أن يكونوا ورثة الفلسفة القديمة والأمناء على نتائج عبادتهم من عهد
 تاليس إلى عهد سقراط فأغلاطون فأرسطوطاليس، قالى الذين خلفوا هؤلاء
 في حمل مشعل الفكر الانساني، نجد أمراً عجيباً : نجد أن هؤلاء اليونانيين
 قد قتشوا المكاتب والمدارس والخزائن عما فيها من الكتب فجمعوها
 وكدهسوها في الدهايز والاقبية وحلوا بينها وبين طلاب العلم ورواد النور
 والباحثين عن الحقيقة، وقد أجمع مؤرخو الفلسفة على أن الروم (اليونانيين)
 قد طمروا هذه الكتب منذ دخلت النصرانية إلى بلادهم.

٤. في هذا العالم المظلم انبرى العرب إلى إهداء رسالة من اسمي الرسالات
 وإلى الاضطلاع ببعب من افدح الاعباء : أن العرب الذين خلعوا عن اعناق

البشر نير الامبراطوريات القديمة قد انبروا الآن ليفكوا عن اعناق البشر اغلالاً أشد خطراً... لقد أرادوا ان يخرجوا البشر مرة ثانية من الظلمات الى النور فسمدوا الى هذه الكتب التي كان اكثرها قد تهرأ في اقبية القصور ودهاليز الهياكل فنقلوها الى اللغة العربية : الى اللغة التي قدر اهلها العقل حق قدره ، الى اللغة التي نزل فيها قوله تعالى : « إن في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض ، لآيات لقوم يعقلون » ؛ الى اللغة التي في كل سورة من سور كتابها وفي كل حديث من أحاديث رسولها وفي كل قول من اقوال قضاة الاولين حث على طلب العلم ودعوة الى التفكير في خلق السموات والارض وما خلق الله من شيء ، وحمل على الاعتبار والتأمل في مظاهر هذا العالم الطبيعية والعقلية والروحية .

ومع « أن نقل العلوم ، كما يعلم المنصفون ، مهم كابتداعها وابتكارها » (١) فان العرب لم يكتفوا بنقل الفلسفة القديمة من اللغة اليونانية الى اللغة العربية فقط ، بل درسوها وشرحوها وفسروا النامض منها بقدر ما كانت تسمح لهم امکانات وأمانة النقلة السريان الذين كانوا كثيراً ما يدسون في الكتب المنقولة اشياء ليست منها او يبدلون فيها او يحذفون بحسب ما يصل اليه رقيهم العقلي وبحسب ما عليه عليهم هوام الديني والمذهبي .

وهكذا حمل العرب الفلسفة من الأعصر القديمة الى الأعصر الحديثة فكانوا الاساتذة الذين تفقوا العالم الحديث بنتائج العالم القديم . ولقد فتحوا بذلك أمام التفكير الأوروبي آفاقاً جديدة وهزوا العقل الأوروبي وحملوه

(١) مآثر العرب في الرياضيات والفلك للاستاذ منصور حنا جرداق ، استاذ الرياضيات المالية في الجامعة الاميركانية في بيروت (بيروت ١٩٣٧) ص .

على البحث والمناقشة في أمور كان يأخذها بالتسليم والخضوع . ولو لم يفعل العرب ذلك « لتوقف سير التمدن والعلوم بضمة قرون ، ولبقيت تلك الاختراعات والمكتشفات مهملة وغير مفيدة . زد على ذلك ان نقل العرب للعلوم لم يكن بدون اختيار أو بدون تفكير وتفهم وإمعان نظر واعمال روية ، بل كان حيويًا عن طريق الاختيار والفكر ودليلاً على قوة الابتكار والابتداع وروح الاستقلال الفكري ، ناهيك بما زادوا عليه من اوضاعهم ومبتكراتهم ، فقد اخذوا من كل أمة احسن ما عندها واستخرجوا منها جميعها وحدة تامة لاستعجاز (١) » .

٥ . ومن دلائل المبقرية رحابة الصدر والحلم والتسامح . ولقد ظهرت هذه كلها في الفلسفة الاسلامية . وإذا نحن استثنينا الامام الغزالي الذي كان صدره أحياناً يضيق باقوال الفلاسفة خوفاً على إيمان العامة واطمئنانهم ان يتزعزعا ، وجدنا أن فلاسفتنا كلهم قد اتصفوا بالنضج العقلي والصدر الرحيب . حتى أن الغزالي نفسه كان ارحب صدرًا واسمي فكرًا من كثيرين من الفلاسفة الأوروبيين المشهورين قبله وبعده .

تأمل الحلم الجبار والعقل النير والاشراف على العالم من عل في قول فيلسوفنا العربي ابن رشد : « يجب علينا اذا ألقينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظرًا في الموجودات واعتبارًا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقًا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرتنا منه وعذرناهم » .

وقد رأى ابن رشد العظيم أن الآراء الصحيحة قد توجد عند المسلمين وقد تكون عند غير المسلمين ، فدعني اذكر لك ما قاله بقلته هو على ما فيها من ضعف في التركيب ، قال : « فين أنه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا ، وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا او غير مشارك

في الملة ، فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في الصحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة : وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام . ولعلك لا تعلم مقدار حلم ابن رشد وعظمته حتى تعلم ما قاله عنه نفر من فلاسفة الغرب الذين جاءوا بعده بقليل ، فقد سماه بعضهم ^(١) « الملمون » ، وقال بعضهم : « ان ابن رشد كلب كلب ينبغي على النصرانية » . وازن لنفسك بين قول فيلسوفنا وبين اقوال فلاسفتهم ثم قل ماذا ترى .

ولقد كان العرب مع عظمتهم وكساحهم متواضعين تواضعاً حقيقية . أما التواضع الحقيقي الذي تقصده هنا فليس التواضع ، بل هو ترك التورع بما وصل اليه الانسان من العلم الصحيح : ان العرب لم يستعبدوا الناس بعلمهم بل وهبوم إياه وهبوم إياه خالصاً صحيحاً . وهذا التواضع الجميل تلقاه فلاسفتنا عن اسلافنا العظام الذين ثاروا على نفر كانوا يحاولون احياً ستر جهلهم بالتواضع وترديد اقوال التقوى ؛ روى الجاحظ في البيان والتبيين (٢١٦ : ١) أن عمر بن الخطاب سأل رجلاً عن شيء ، فقال الرجل : « الله اعلم » ، فقال عمر : « لقد شقينا ان كنا لانعلم ان الله أعلم ؛ إذا سئل احدكم عن شيء لا يعلمه فليقل : لا أعلم لي » . وكان مالك بن انس يقول : « من قال : لا أدري قد اقي » . وقالوا : « لا أدري » نصف العلم !

وكذلك أجل العرب العلم بطرق مختلفة : أجلوه باحترام العلم والعلماء وبالتجديد الجميل وتشديد المدارس والمكاتب وما إلى ذلك مما يفعله من يفقه العلم ومن لا يفقه العلم ، إلا انهم أجلوا العلم ايضاً بطريق فذ بارع : لقد حرصوا على نشر العلم بين الناس بعد ان كان العلم في كل مكان سرّاً من الأديرة وتجارة من تجارات رجال الدين وميزة من ميزات بعض الملوك والأمرء . ولقد أجلوا العلم بتقديعه على كل شيء ، حتى على العبادة وعلى الايمان ؛ حتى كان الامام الغزالي يقول : إن الايمان التقليدي الموروث عن الآباء

(١) راجع ذلك مفصلاً في آخر الفصل الخامس .

والأجداد لا قيمة له اذا لم يقترن « بالعلم اليقيني » وهو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الناطق والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ... » ولقد فصل لنا النزالي أحواله حينما تمرى من عقيدته الموروثة وظل في الشك مدة طويلة . بعدئذ راح يتفحص الطرق التي تقضي بسالكها الى الحقيقة . اعتبر هذا ثم اعلم ان فقهاء اوربة — الذين كانوا يعدون في قومهم فلاسفة — ظلوا بعد النزالي زمناً طويلاً يرضون أصواتهم معبرين عن فلسفتهم بقولهم : « اعتقد ثم حاول ان تفهم » .

وبينا كان الخلفاء الأمويون والعباسيون حتى الخلفاء الراشدون كالامام علي* يجادلون الخوارج والنصارى واليهود والصابئة والمجوس بالتي هي أحسن ويعقدون لهم مجالس المناظرة ويفسحون لهم المجال في البلاط ودور العلم ودواوين الدولة ويديرؤون عليهم الأرزاق والطايا ليستفيدوا من علمهم ومقدرتهم في غير اللغة العربية ، كان الذي يجسر على تبيان فضل العقل في اوروبة يربط الى سارية مركوزة في نار متأججة او تشد أطرافه الاربعة الى اربعة جبار ينال عليها الموكلون بها بالسياط .

ان اجلال العلم الحقيقي إنما هو الحرية المطلقة في طلب العلم وفي معالجة الآراء . وتلك نعمة لم ينعم بها إلا من استظل بظل الدولة العربية حتى ان اليونان لم يملفوا في ذلك مبلغ العرب . ألم يحكم اليونان على سقراط بأن يخرج السم لأنه كان يفسد الشباب بتقريبهم على التفكير !

بعد هذا التمهيد البسيط يجدر بي ان أفضي بك الى معارج العقيدة العربية في العلوم المختلفة وفي الفلسفة . على اتى سأسلك بك طريقاً جديداً لأن العرب قالوا : من سلك الجدد أمن المثار . وسأجأ في ذلك الى العرض البسيط والالهام الضير كالرسم الذي يرسم على قرطاس او لوح خطوطاً معدودة فيمثل بها قصراً عظيماً او خزانة هائلة او روضة غناء

او عادة حسنة ؛ ذلك لأن الخطوط اليسيرة المستخرجة بالتفكير والمثبتة بالتروى تخضع على الرسومات صورة أوضح وخصائص أقوى من الخطوط المزدحمة من غير روية ولغير ضرورة . من اجل ذلك لن أذكر كل ما فعله العرب ، ولن افصل كل ما أثبتته هنا بما ضلوه .

لتي لن أجعل كتابي هذا تاريخاً للعلم والفلسفة عند العرب ولا قاموساً لأسماء فلاسفتنا وعلمائنا او دائرة معارف لجهودهم ، بل سأكتفي بالإشارة الى ما سبقوا اليه او دل على عبقرية صحيحة في ما عالجوه وادراك حقيقي لما بحثوا فيه . وربما جعلت صورة عبقرتهم أشد بروزاً بذكر حال العلم عند الفريين في عهدهم ، ذلك لأن الحكم الصحيح على شيء ما يجب ان يكون دائماً بالإضافة الى العصر الذي نبع فيه ذلك الشيء او اتسع ، ولأن العرب أيضاً قالوا : وبضدها تتميز الأشياء . .



الفصل الأول

الكلم والجوامع

١ - الكلم والجوامع جل قليلة عدد الألفاظ تدل على اختبار صحيح أو رأي صائب . والكلم الجوامع أو جوامع الكلم — وقد تعرف أيضاً باسم « الفصول » — معروفة عند جميع الأمم ، ولكنها عند العرب أشد انتشاراً ؛ وإذا كانت عند الأمم تجري على ألسنة حكائها فانها عند العرب تجري على ألسنة الحكماء وعلى ألسنة العامة أيضاً .

والكلم والجوامع من « باب الحكمة » لأنها آراء متفرقة غير منسوجة في نظام ما ، لا من « باب الفلسفة » ولكن بما أن الكلم الجوامع شديدة الدلالة على عبقرية المصوغ رأيت أن أطلبها في هذا الكتاب ؛ وبما أنها تنسب عادة الى طور متقدم في حياة الأمم العقلية رأيت أن أجعلها في الفصل الأول .

ومع أن المقصود أن تكون الكلم الجوامع عادة شراً ، فإن ما انتشر منها في الشعر يمكن أن يكون من هذا الباب أيضاً . من أجل ذلك كله يرى القارئ في هذا الكتاب بحثاً قصيراً يتناول « الحكمة » عند العرب في نظم النثر والشعر على السواء .

٢ — اشتهر العرب في الجاهلية بالامثال — والامثال عادة ، جمل قصيرة مبنية على ملاحظات متكررة أو اختبار واقع في عالم الطبيعة أو عالم المسقولات . والمتنظر في الأمثال أن تدل على أمور خاصة ، ولكنها أحياناً تكون عامة وتضمن حكماً سامية إذ تدل على نظرة صائبة وتتكشف عن فكر تصاد .

تأمل هذه الأقوال تر فيها شيئاً مما أشرنا إليه : « رب عجلة سهب »

برئياً — إحقِ شمرَ مَنْ أَحسنتَ إليه — من مأمنه يؤتى الحذرُ —
 من سلك الجدد أمن العثار — أعط القوس باريها — الحرب خدعة —
 أول الحزم المشورة — الخطأ زاد المجول — أطول من الدهر — يوم
 لنا ويوم عاينا — يدك منك وإن كانت شلاء .

٣ — على أنك واجد في الشعر الجاهلي أمثالاً وحكماً أبرع من هذه
 لأنها أكثر انتظاماً واتساقاً، ولأنها لم تدخل في الشعر إلا بعد إعادة نظره،
 ولأن الشاعر يحاول عادة أن يتخير من هذه الامثال والحكم أو يشتق منها
 ما هو خالق بشعره فتجني عصارة للاختبار العام ونظرة أعمق في الحياة
 وأشمل لها . وسأختار هنا من شعراء الجاهلية شاعرين فقط : طرفة القتيل
 الشاب وزهير الشيوخ الحكيم .

أما طرفة بن العبد البكري فقد قتل في جنوبي بلاد العرب في غارة ،
 وكان يومذاك شاباً ولكن فوق الثلاثين على الأرجح . وأسأت الحياة الى
 طرفة وأساء اليه أهل الحياة وأهله ايضاً ، إذ حرمه أعمامه إرثه من أبيه ،
 فانقلب مادياً لا يبصر من الحياة إلا ناحية اللذة العاجلة ولا يرى الدنيا
 إلا كشجرة مشمرة ان انت لم تمتع بظلها وتأكل من ثمرها فاء الظل وفسد
 الثمر وسقط وأضمت انت في الحيلة كلها كل ما فيها من فرصة مؤاتية .
 فليس للبشر حظ إلا في ما يأتونه في حياتهم الدنيا ، أما الخلود في الدنيا
 فليس إلا للحجارة او لما هو في معناها . ولقد عبر طرفة عن ذلك كله
 تعبيراً بارعاً قال :

وظم ذوي القربى أشد فضاضة	على النفس من وقع الحسام المهند
أرى قبر نحاس يجيل بماله	كقبر غوي في البطالة مفسد :
ترى جثوتين من تراب عليهما	صفائح صم من صفيح منضد
ألا ايهذا اللاعني احضر الوغي	وان أشهد اللذات هل انت مخلدي ؟
فان كنت لا تستطيع دفع منيتي	فدعني ابادرها بما ملكك يدي .

وأما زهير بن أبي سلمى الشيخ الحكيم فقد تجلت عبقريته في انه دعا الى السلم في زمن كان العالم كله غارقاً في الحروب يعتقد ان الحرب هي السبيل الوحيد لحل المشاكل . لقد كانت اوروبا منذ أواخر القرن الرابع للميلاد غارقة في غزوات البرابرة الهون والجرمان في اليونان وبي إيطاليا وفرنسة وانكلترة وفي شبه جزيرة ايبيرية (اسبانيا والبرتغال) . وكذلك كانت الحرب بين الامبرطوريتين الفارسية والبيزنطية (الرومية) قائمة على قدم وساق . ولم تكن بلاد العرب نفسها اُسعد حظاً ، فقد كانت الغزوات والنارات فيها مستمرة لا تنقطع . وحينما كان زهير يلو الحيلة نثبث في بادية نجد حربان دامت كل واحدة منها اربعين سنة : حرب البسوس وحرب داحس والنبراء .

في هذا الجو الذي لا تسمع فيه الاذن الا اصوات السلاح ولا ينصرف الفكر فيه الى غير الحرب ولا يقضي البشر حياتهم في غير العداوة قلم زهير بم ابي سلمى يدعو الى السلم وينفر الناس من الحرب باظهار ويلاتهما ، ويعلن ان كل غرامة مهما كانت باهظة تمود خفيفة في جانب النعمة التي يضفيها السلام على الناس .

فلما فكر هروم بن سنان والحارث بن عوف ان يقفا الحرب ، حرب داحس والنبراء ، بأن يدفعا ديات القتلى من مالهما ، لأن الفصل في احوال القتلى في حرب دامت اربعين سنة امر شبيه باللمسحيل او هو للمستحيل ، نهض زهير بن ابي سلمى يدعها فيقول :

يَمِينًا نَعْمَ السَّيْدَانِ وَجَدْتُمَا	على كل حال من سمحلي ومبرم
تَدَارَكْتُمَا عَسَا وَذِيانَ بَعْدَمَا	فَقَاتُوا وَرَقُوا بَيْنَهُمْ عَطَلْتُمَا
وَقَدْ قَلَّمَا : اَنْ تَدْرِكَ السَّلْمَ وَاسْمَا	بِمَالٍ وَمَعْرُوفٍ مِنَ الْأَمْرِ تَسْلَمُ
وَمَا الْحَرْبُ إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ وَذَقْتُمْ	وَمَا هُوَ عَنْهَا بِالْحَدِيثِ الْمَرْجُمِ
مَتَى تَبْتَغُوهَا تَبْتَغُوهَا ذَمِيمَةً ،	وَقَضَرَ إِذَا ضَرَبْتُمُوهَا فَتَضَرُّمُ !

٤- وفي الحديث الشريف كثير من جوامع الكلم . ولقد كان الرسول نفسه يمد كلامه من ذلك فقال (١) : « أعطيتُ جوامع الكلم » .
 فما يُروى عنه من جوامع الكلم السامية قوله : اليد العليا خير من اليد السفلى — اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً — الدين المعاملة — الناس بأزمانهم أشبه منهم بأبائهم — لن يهلك امرؤ بعد مشورة — رأس العقل بعد الإيمان بالله مداراة الناس — علو الهمة من الإيمان — التمسوا الرزق في خبايا الأرض — التدبير نصف المعيشة — حسن السؤال نصف العلم — السعيد من وعظ بغيره — المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء ، وأصل كل داء البردة وهي إدخال الطعام على الطعام — قوام المرء عقله ولا دين لمن لا عقل له .

٥- وكذلك اشتمل نهج البلاغة على كثير من جوامع الكلم لعل أبرزها في نواحي البقرة ادراك الامام علي كرم الله وجهه للسياسة العسكرية في القتال . قال يؤنب اهل الكوفة :

ألا واني قد دعوتكم الى قتال هؤلاء القوم ليلاً ونهاراً وسراً واعلاناً ،
 وقلت لكم : اغزوم قبل ان يغزوكم ، فوالله ما أغزي . قوم في عقردارهم
 إلا قلوباً : فتواكلتم وتخاذلتُم حتى شئت عليكم التيارات ومُلكت عليكم
 الاوطان ... يا أغنياء الرجال ولا رجال ، حلوم الاطفال وعقول ربات
 الحيطان ... فوَدِدْتُ اني لم اركم ولم اعرفكم معرفة جرّت والله ندماً ...
 ولقد أفسدتم علي رأيي بالمعيان والخذلان حتى قالت قريش : إن ابن ابي
 طالب رجل شجاع ولكن لا علم له بالحرب .

الله ابوم ! وهل احد منهم أشد لها مراساً واقدم فيها مقلماً مني : لقد
 نهضت فيها وما بلغت العشرين ، وها أنا قد ذرقت على الستين ؛ ولكن
 لا رأي لمن لا يُطاع !

وللامام علي من الحكم المتفرقة قوله : قيمة كل انسان ما يحسن -
 من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه - قدر الرجل على قدر همته - الظفر
 بالحزم والحزم بالجلالة الرأي والرأي تحمين الاسرار - التي في الفرية وطى والفقر
 في الوطن غربة - لا تستح من اعطاء القليل فلان الحرمان أقل منه - الحكمة
 ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من اهل النفاق - من ترك قول لا أدري
 اصيبت مقائله .

قد تجد عدداً من اقوال الامام علي واردة في الحديث الشريف ؛ وقد
 تجد عدداً منها ومن الأحاديث ايضاً منسوبة الى اهل البيت . ان هذه الاقوال
 سواء أكانت من الحديث او للامام علي او للجاهليين ، فلها تدل بلاريد
 على عبقرية العرب في الجاهلية او في الاسلام . وهذا هو مكانها .

٦ - ويجب ان نمد في هذا الباب عبد الله بن المقفع صاحب كتاب
 كلية ودمعة وكتابي الألب الكبير والادب الصغير :

وعبد الله بن المقفع فارسي الأبوين ولكنه نشأ في البصرة نشأة فارسية
 عربية ممّا ثم دخل في الاسلام وقد بلغ اشدّه او كاد ، ثم قتل - قيل
 على الزندقة وقيل غير ذلك - عام ١٤٢ هـ (٧٥٩ م) وعمره نحو ستة
 وثلاثين عاماً .

ليس كتاب كلية ودمعة منقولاً عن الفارسية اذا لمعتبرنا ان النقل
 إنما هو حمل الآراء من لغة الى لغة بلا زيادة ولا نقصان . واغلب الظن
 ان ابن المقفع أخذ بعض القصص الهندية ثم رتبها في كتابه ومزجها
 بالآراء واستخرج منها الحكم وضرب في أمثاله الامثال . اصف الى ذلك
 كله ان ثمت آراء إسلامية محضاً لا يجوز ان تكون جزءاً من الاصل
 الهندي ولا ان تكون زيادة من الترجمة الفارسية فيما زعموا (١) .

(١) راجع دراسات قصيرة ... ابن المقفع ص ١٥ وما بعدها .

وتجلى عبقرية ابن المقفع الشاب الذي لم يُعمر أكثر من ست وثلاثين سنة في ناحيتين : في تسيق كتاب كلية ودمنة حتى استطاع ان يخرج منه كتاباً عملياً فيما غطت شهرته وفلذته على ما يمكن ان يكون ثمت من اصول هذه الكتاب . فاذا انت بحث اليوم في المكاتب واستعرضت نسخ كلية ودمنة في اللغات الاجنبية وجدها كلها منقولة عن النسخة العربية لعبد الله بن المقفع ، حتى النسخة الهندية والفارسية .

ثم ان هنالك لعبد الله بن المقفع آراءً صحيحة في نفسها صائبة في مراميها ، وهي مبثوثة في كلية ودمنة وفي كتابي الادب الكبير والصغير ، وراها مزدحمة الى درجة تعجب معها بفكر هذا الرجل الذي لا يكل ؛ وخصوصاً اذا رايت قوماً يُحبون بالفكرة بعد الفكرة في القضية الطويلة والكتاب الضخم ، وانت ترى الى جانب ذلك ابن المقفع يكتب فلا يورد إلا فكرة في إثر فكرة لا ينقطع له سيل ولا ينضب له معين .

وزيد إعجابك بابن المقفع ان آراؤه ليست « فلسفية ما وراثية (١) » بل هي آراء عملية « فريم » صانها الحياة فهماً صحيحاً كما يحياها الاطفال والشبان والكهول والشيوخ ، فكلمة « عدت » في قراءة كتب ابن المقفع وجدت فيها شيئاً جديداً لم ينكشف لك إلا أمس قبل ان تصل قافلة عمرك الى الساعة التي انت فيها . وأرى ان نكتفي الآن بهذه الكم الجوامع التي ختم بها ابن المقفع كتاب الادب الكبير يصف فيها صديقاً له :

« إني مخبرك عن صاحب كان أعظم الناس في عيني ؛ وكان رأساً ما أعظمه في عيني صَفَرُ الدنيا في عيته . كان خارجاً من سلطان بطنه فلا يشتهي ما لا يجدد ولا يُبكر اذا وجد ... ، وكان خارجاً من سلطان الجلالة فلا يقدم إلا على ثقة ومنفعة . وكان أكثر حمره صامتاً فاذا قال بَدْءُ (٢) القائلين . وكان يرى متضاعفاً مستضعفاً ، فاذا جاء أجد فهو الليث عاديّاً .

(١) ما وراثية : تتعلق بما وراثة الطبيعة . (٢) غلب .

وكان لا يدخل في دعوى ولا يشرك في مرء (١) ولا يبدل بحجة حتى يجد قاضياً فيها وشهوداً عدولاً ... وكان لا يشكو وجماً الا عند من يرجو عنده البرة ، ولا يصحب إلا من يرجو عنده النصيحة لها (٢) وكان لا يتبرم ولا يتسخط ولا يتشهى ولا يشكى ، ولا ينتقم من الولي ولا يغفل عن المدو ولا يخص نفسه دون اخوانه بشي من اهتمامه بحياته وقوته . فملك بهذه الاخلاق ، ان أطلق ، ولن تطيق ؛ ولكن اخذ القليل خير من ترك الجميع .

٧- وكثرت الكلم الجوامع بعد ابن المقفع في كل فن ، ولصني ساكتي هنا بثلاثة شعراء زلت الحكمة في دواوينهم منزلاً لم تنزله في دواوين غيرهم ، هم أبو تمام والمتنبي والمعري .

وأبو تمام شاعر رومي الاصل ولد في جاسم بحوران في الثلث الاخير من القرن الثاني للهجرة ، ولكنه انتقل مع ابيه الى دمشق ، ثم دخل هو في الاسلام قبل ان يتجاوز الماشرة من عمره او بعد ان جاوزها بقليل . ونشأ شاعراً في دمشق ثم في حمص ثم في مصر نشأة عربية خالصة ، وهو الشاعر الذي نشر لواء القومية العربية بأوسع مظاهرها في شعره . واشتهر ابو تمام بأنه شاعر حكيم ، وكانت حكمته تدور حول اقتناص الماني الكثيرة الغريبة في ألفاظ يسيرة فصيحة او غريبة ، فمن أجمل حكمه قوله :

قل فؤادك حيث شئت من الهوى ؛ ما الحب إلا للحبيب الأول !

كم منزل في الارض بألفه القى ، وخينه أبداً لأول منزل .

هذا المعنى الجميل المبكر في الشعر العربي - والذي لا نكاد نعرف له في الشعر الغربي إلا مثلاً بسيطاً (٣) عند لامارتين الافرنسي الذي جاء بعد أبي تمام بألف سنة شمسية ، اللهم او تزيد - ليس المعنى المخترع الوحيد عند أبي تمام .

(١) جدال . (٢) أي للماحب والمصحوب .

(3) L'homme revient toujours

A ses premiers amours .

يقول ابن رشيقي في كتابه العمدة في صناعة الشعر وقده : « واكثر المولدين معاني وتوليداً فيما ذكر العلماء أبو تمام » وعرض ابن الاثير في كتابه المثل السائر لاختراع المعاني فقال : قد قيل ان أبا تمام اكثر الشعراء المتأخرين اختراعاً للمعاني ؛ وقد عددت معانيه المبتدعة فوجدت ما يزيد عن عشرين . واهل هذه الصناعة يكبرون ذلك ؛ وما ذلك من ابي تمام بكبير ؛ ومن معاني ابي تمام التي لا تزال سائرة على وجه الدهر مع إصابة رأي وابتكار قوله :

* فلم يجمع شرق وغرب لقاصد ولا الجب في كف امرىء والدرام .
 * لا شيء ضار عاشق ؛ فاذا نأى عنه الحبيب فكل شيء ضاره .
 * وطول مقام المرء في الحي مخلوق لذي حاجته فاعترب تجدد .
 * فاني رأيت الشمس زيلت حبة الى الناس ان ليست عليهم بسرمد .
 * واذا أراد الله نشر فضيلة طويت أتاح لها لسان حوسود .
 * لولا اشتغال النار فيما جاورت ما كان يعرف طيب عرف العود .

٨ — ولقد كانت عبقرية المتنبي ، الشاعر العربي الاصل ، في حكمه من باب آخر ، ذلك انه ضرب حكمه أمثالا تميز على ألسنة الناس حتى صدق اديب فلسطين اسعاف النشاشيبي في قوله : « ما اجتمع اثنان يتباحثان إلا كان المتنبي ثالثهما » يعني لكثرة ما يستشهدان بشعره .

ولم يخطئ الغريون حينما اهتموا بالمتنبي منذ القرن الثامن عشر ، ولم يخطئوا حينما احتفلوا مع التبرق بمرور الف عام هجري على وفاته (١٣٥٤هـ ، ١٩٣٥م) . على ان الاستشهاد بحكم المتنبي التي تجري على كل لسان مجري الامثال يخرج عن نطاق هذا الكتاب ، ولكن لا بد من إثبات الايات التالية :

* ما كل ما يتجى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن
 * إذا أنت أكرمت الكرم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا .

ووضع الندى في موضع السيف إلى مضر كوضع السيف في موضع الندى
 * نشفوا الحياة للجاهل أو غافل عما مضى منها وما يتوقع ،
 ولأن يقال في الحقائق نفسه ويسومها طلب الحال فتطغ .
 * من أطاق التماس شيء غلابا واغتصابا لم يلتصه سؤالا .
 كل غادر حاجة يتمنى ان يكون الفضنفر الرئبالا .
 ولعتني مقطوعة جميلة فيها حكم تدل على فهم صحيح لحقائق الامور ،
 للحقائق التي يعمل البشر عادة بمظاهرها فقط ، يحملهم على ذلك عنجية
 وحمة جاهلية ورياء اجتماعي ، قال :

صعب الناس قلنا ذا الزمان وعناهم من امره ما عنانا ؛
 وتولوا بنصة كلهم من ه وان سر* بعضهم أحيانا .
 ربما تحسن الصنيع ليالي ه ولكن تكدر الاحسانا .
 وكأنا لم يرض فينا برب الله ر حتى أعانه من أنانا .
 كلما أثبت الزمان قناة ركب المرء في القنات ستانا .
 ومراد النفوس أهون من ان تتماذى فيه وان تتفانى .
 غير ان الفتى يلاقي المنايا كالحات ولا يلاقي الموانا .
 ولو ان الحياة تبقي لحي* لمددنا إضلنا الشجعانا
 واذا لم يكن من الموت بد* فمن العجز ان تموت جنانا .
 كل ما لم يكن من الصعب في الا* فس سهل فيها اذا هو كانا .

٩ - والشاعر الذي قصد ان يكون شعره في الحكم خاصة هو الشاعر
 العربي التنوخي أبو الملاء المري الذي يحتفل العالم العربي اليوم (١٣٣٣هـ) .
 ١٩٤٤ م) بمرور ألف عام هجري على مولده .
 يقول الدكتور رضا توفيق (١) : قد كان المري في فلسفته الاخلاقية
 مثالياً ولم يكن مادياً ؛ ولقد اوضح فكرة قدماء الفلاسفة في الاخلاق وزاد

في ايضاحها على المتأخرين منهم فكان لنا في لزومياته اعظم دستور أخلاقي على الإطلاق . خذ هذا البيت الواحد :

فلتفعل النفس الجميلة لانه خير وأحسن لا لأجل ثوابها .

وتجلى عبقرية المري في غير لزومياته ايضاً ، انها تجلى في رسالة الغفران . وإذا كان ذاتي اليعقوبي الايطالي يدّعي ملحقته « الكوميديا الالهية » عبقرياً حقاً ، فانه مدين بعبقريته هذه بلا ريب لشاعرنا الحكيم ابي العلاء المري . إنه مدين له الى درجة ان بعض التفاصيل التي في الكتاين ، في رسالة الغفران وفي الكوميديا الالهية ، واحدة مع ان ذاتي ولد بعد المري بثلاثمائة عام هجري كافل ، ولد المري سنة ٣٦٣هـ وولد ذاتي سنة ٦٦٣هـ (١٢٦٥ م) .

وقد ذاتي رسالة الغفران للمري في تفاصيل كثيرة فان كلا الشاعرين ، المري وذاتي ، اتخذ رسالته سبيلاً الى اظهار مقدرة الادبية واللغوية وإلى ابراز معرفته بالتاريخ والى التعبير عن فلسفته الدينية . وكذلك اتخذ كلاهما الاشخاص الذين لقيمهم في الجنة وفي النار من البشر المروفين في أيامه وقبل أيامه ، او اتخذهم من الجن ايضاً . وجعل الشاعران اهل الجنة جماعات جماعات واهل النار أفراداً أفراداً . ثم ان كلا الشاعرين وضع في الجنة قرأ من الناس ليسوا من اهل دينه ، ووضع في جهنم قوماً من اهل ملته ، ولم ينس ذاتي ان يقلد المري في لتيان آثم في الجنة وسؤاله عن اللغة التي كان يتكلمها يوم خلقها الله ؛ ولا في ان يلتقي قبل ان يصل الى جهنم بالإسد الذي لقيه المري ، الى غير ذلك من وجود التقليد . ومع ان الكوميديا الالهية من ناحية التفعيل والشغول أبرع ، فان لصاحب رسالة الغفران فضل السبق والابتكار ، والابتكار أدل على العبقرية (١) .



الفصل الثاني

علم الكلام

١ - يجب الا نشغل انفسنا في هذا الكتاب الموجز بالبحث في تطور (علم الكلام) ولا في سبب تسميته بهذا الاسم . ولكن يجب ان نعلم ان علم الكلام ، كما قال ابن خلدون هو « الدفاع عن العقائد الایمانية بالادلة العقلية » . على اننا اذا تتبعنا البحوث التي نسبها احياناً الى هذا العلم وجدناه اوسع نطاقاً ، وجدناه يتناول (البحث العقلي في العقائد كلها) ، ولقد اصاب فقهاء المسلمين حيناً سموه (اصول الدين) .

وقد تمود نثر في الشرق والغرب ان تصيق صدورهم كلما رأوا للعرب فضلاً او فضيلة ، فكانوا اذا القوا للعرب ابتكاراً او عبقرية نسبوها الى الامم السالفة او الشعوب المجاورة ، وكذلك فعلوا بعلم الكلام . فرغموا مرة ان لفظة « كلام » مأخوذة من اللفظ اليوناني المسيحي « لوجوس » بمعنى الكلمة ؛ وان التركيب الاضافي « علم الكلام » مأخوذ من تمييز ورد عند افلاطون هو دياكتيكة بمعنى المساجلة والجدل . ثم زعموا اخرى ان علم الكلام نشأ من احتكاك المسلمين بنصارى سورية وبما كان عندهم من علم اللاهوت .

٢ - ومع العلم اليقيني ان الحضارات والمدنيات ، يؤثر بعضها في بعض فان الانصاف يقتضي على الباحث الذي يشعر بقيمة ما يكتب ان يحسن الكلام على قيمة هذا التمازج وعلى قوة هذا الأثر وان يعرى من الحيلة ويعرى عن الجبل . ولا ريب عندنا في ان علم الكلام قد استفاد في مراحلہ الاخيرة ، اي في مراحلہ العلمية ، من الفلسفة اليونانية ومن غير الفلسفة اليونانية . ولا نشك كذلك في ان الذي دعا الى نشوء علم الكلام كان الحاجة الى الرد

على الخصوص من اصحاب المذاهب المختلفة التي نشأت في اطار الاسلام نفسه كالتجوارج والمرجئة والاشعرية فيما بعد اما نشأت علم الكلام نفسها فكانت نشأة اسلامية خالصة ، وكانت مظهرًا من عبقرية العرب يجب ان يشار اليها في كل حين .

ومن البذور الاولى التي يرجع اليها علم الكلام ما رواه الطبري في تفسيره (١٣ : ٧٣ - ٧٤) من ان رسول الله ارسل يدعو رجلا من فرائعة العرب فقال ذلك الرجل : « أرسول الله ! وما الله ، امن ذهب هو او من فضة او من نحاس ؟ » ، وذلك قبل ان يخرج الاسلام من شبه جزيرة العرب وقبل ان يحتك بالامم المجاورة ، بل قبل ان يسمح له او يحظر له ان يحتك بغيره . ثم اننا نجد في القرآن الكريم جميع القضايا التي تألف منها علم الكلام فيما بعد ، كالقضاء والقدر ورؤية الله يوم القيامة وان القرآن كلام الله ، وتعداد صفات الله ، بما يقطع بان هذه القضايا عرضت للعرب منذ اول عهدهم بالاسلام ، وان الآيات التي وردت فيها هذه القضايا كانت ردًا على اسئلة وجهها العرب في اثناء حياة الرسول الى الرسول نفسه او تحدوا بها فيما بينهم .

ولقد عرض فقر من المستشرقين لتأثر علم الكلام بمناصر اجنبية فقال مرغوليوث (١) على شدة تشعبه وتمصبه : « ان درجة تأثر علم الكلام بالتفكير اللاهوتي المسيحي لا يمكن ان تحدّد بسهولة » . وكذلك « نبه (٢) الباحثون الاوروبيون منذ اكثر من قرن الى ان المتكلمين فريقة من فرق الاسلام ، نجد ذلك عند تيمان وريتر (ريمر) ويذهب رتر الى ان مذاهب المتكلمين هي الفاسفة العربية الحقيقية ، ويتابعه في هذا هاربروكر . . . وارنست رنان . ورنان اذ ينكر قدر الفلسفة الاسلامية بمعناها

(1) Enc of Relig. and Ethics vii 639 b.

(٢) راجع تاريخ الفلسفة في الاسلام ، نقله الى العربية محمد عبد الهادي

ابوريدة (القاهرة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م) ص ٤٨ حاشية ١

المعروف ، يرى ان الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام يجب ان تلتصق في مذاهب فرق المتكلمين .

٣ - وبرزت قضايا علم الكلام عند الخوارج في جدالهم للامام علي كرم الله وجهه منذ معركة صفين (٣٧ هـ ، ٦٥٧ م) ، وفي جدالهم لاهل الدولتين الاموية والعباسية .

وأنا اعلم ان قتال الخوارج للامام علي وقتلهم إياه ، ثم حروبهم المستمرة في اثناء دولتي بني امية وبني العباس وقتلهم اهل السنة والشيعة مما قد خلق لهم ثغوراً في قلوب المسلمين اجمعين مما يجعل مهمة التكلم بلسانهم صعبة ومحفوفة احياناً . واذا كان الانصاف يقضي بأن يقف المرء في جمهور المسلمين فيما يتعلق بالفتن والتشدد والفتن التي اثارها الخوارج ، فان هذا الانصاف نفسه يقضي بأن نعترف بما للخوارج من قسوة في تطور الفكر الاسلامي ومن آراء في السياسة الاسلامية ، من غير ان تعرض نحن الى تزيين ذلك او قبيحه . ان الرأي الجميل يزين نفسه بنفسه ، كما ان الرأي القبيح ينفر الناس من غير ان يحتاج الى من ينفر عنه .

كان رأي الخوارج في اول امرهم سياسياً بحتاً ، وكان يتلخص في هذه الجملة التي جادلوا بها الامام علي كرم الله وجهه بعد التحكيم بينه وبين معاوية على ما هو مشهور في كتب التاريخ : اذا كنت تمنع ان معاوية يحظى ظلم فسر بنا لنقاتله معك ؟ واذا كنت تعتقد انه مصيب غير ظالم فاترك له الامر جملة واحدة . لقد دفع الخوارج تشددهم وتصلبهم وجهلهم موضع المرونة السياسية والحلم والدهاء الى ان يدفعوا الامام علي الى مأزق حرج : كان الحق بجانبه وكانت القوة بجانب معاوية . ولقد غفل الخوارج يومذاك عن ان الحق الذي لا يستند الى قوة لا تجب المغامرة به ، وعن ان للسياسة ضرورات واحوال تقتضي التساهل حيناً بعد حين .

ومذهب الخوارج يقوم على « التصلب في العقيدة وعلان الرأي بصراحة

والدفاع عنه بالقوة ، : هم لا يمدون المسلم مسلماً الا اذا كان يقوم بكل ما يتطلبه منه الاسلام وتجنب كل ما نهاه عنه . ان الكذب عندهم يخرج من الاسلام ، والسرقه توجب القتل ، والفتنة (كتم المذهب خوفاً من ملك ظالم او بيعة متعدي) لا تجوز بحال من الاحوال . ثم ان الايمان وحده عندهم لا يكفي بل يجب ان يقترن بالعمل الصالح .

والخلافة عند الخوارج منصب دنيوي لا منصب ديني . ان الغاية من الخلافة ضبط امور الناس ، فاذا ضبط الناس امرهم من تلقاء انفسهم لم يبق ثمة من حاجة الى خليفة او ملك . ولكنهم اذا احتاجوا الى خليفة فيجب ان يكون هذا الخليفة طاماً قادراً يدفع عن منصبه بالقوة اذا اضطر الى ذلك . وكل خليفة لا قوة له فليس بخليفة على التحقيق . واذا اتهم الخليفة في دينه او في شجاعته وقدرته وجب عزله ، فاذا تمسك بعد ذلك بمنصبه جاز قتله . والمراة عندهم كالرجل تستطيع ان تتولى الخلافة اذا كانت تقدر ان تدافع عنها .

أما الوصول الى الخلافة فيكون بالانتخاب الحر المطلق ، فكل مسلم ، حراً كان او عبداً ، عربياً او عجمياً ، قرشياً او زنجياً ، ابيض او اسود ، غنياً او فقيراً ، يمكن ان يصبح خليفة على شرط واحد : على شرط ان يكون قادراً على إقامة حدود الله بقوته وعلمه مما .

لقد كانت عبقرية الخوارج عبقرية فظارية ، ولذلك لقيت مقاومة كبيرة ونفي الخوارج إلا أقلهم في سبيل مثلهم العليا والمبادئ المطلقة التي رفعوها نصب اعينهم . ولكن يجب الا ننكر آراءهم المصححة ؛ استعرض رأيهم السياسي مثلاً ، ووازن بينه وبين ما نعتقد نحن اليوم : هل لدينا خليفة ؟ ألا يميل علاناً بسرعة عن الملكية الى الجمهورية ؟ ألا تبني الامم اليوم عظمتها ومكاتها على القوانين العلمية والمادية ؟ ألا يجب ان يمتد المرء ان الايمان المجرد من العمل الصالح أقل قيمة من الايمان المقرون بالعمل الصالح ؟ الى

غير ما هنالك من الآراء التي مجلها لنفسها ، ولكننا نكرها اذا عرضت عاينا مقرونة باسم « الخوارج » .

٤ — على ان ما امله الخوارج عرفه الشيعة : لقد كان في النظرية الشيعية عبقرية عملية مبنية على فهم « العقاية العامة » . ولذلك كانت نظريتهم السياسية ابد اثرًا في التاريخ وأبرز نتائج وأثبت جذوراً من نظرية الخوارج : لقد أثبتت تلك النظرية على « اتصال حق الخلافة بينت النبوة » . فالخلافة ليست منصباً دنيوياً كما يقول الخوارج ، ولكنها منصب ديني بتعيين القائم فيه بتعيين الامام الذي سبته ما دام الرسول قد اوصى بالخلافة الاولى للامام علي . ثم ان الامام « معصوم » لا تحمل غالفته ولا يجوز عزله .

وهكذا تجد ان النظرية الشيعية في السياسة تساقض نظرية الخوارج مناقضة تامة ، ولكن كل واحدة من هاتين النظريتين تجر في السياسة نحواً صحيحاً : نظر الخوارج الى مبادي السياسة المطلقة فكانوا فلاسفة سياسيين ؛ ونظر الشيعة الى عمل السياسة في الشعوب فكانوا فلاسفة نفسانيين . من اجل ذلك رأينا النظرية الشيعية ارسخ في النفوس واطول رسوخاً ، ووجدنا ان عملها في التاريخ كان اشد : ان حروب الخوارج لم تهدم دولة ولم تبني دولة ؛ واما دعاية الشيعة وحروبهم فقد هدمت دولاً وأقامت دولاً اخرى مكانها . وما ذلك الا لان حركة الخوارج كانت حركة فطرية بدوية متطرفة بعيدة عن « الواقع البشري » لا يستقل بها إلا الفرد بعد الفرد . اما الحركة الشيعية فكانت أرقى في سلم المدنية السياسية وابد جذوراً في النفس الانسانية وابع في تصور آلام البشر وأفراسهم ، ولذلك ثبتت فتمت فرسخت في نفوس كثيرة وفي بلدان واسعة . واذا كانت البقرية الخارجية قد مثلت طوراً واحداً من اطوار الانسانية ، فان البقرية الشيعية — بصرف النظر عن كل شيء آخر — ما تزال حية ايضاً في مظاهر كثيرة لا نسميها عادة باسمها الحقيقي .

ولعل اغرب مظاهر تلك البقيرة : ان كثيرين من الشعراء والادباء لم يكونوا شيعة قط ومع ذلك لم يستطيعوا الا ان يكونوا « متشيعين » . يحسبون بهذا اللام الذي اساب آل البيت ، وهذا الظلم الذي نزل باحقادهم ، تعد لك من هؤلاء ابا تمام وابن الرومي — على شدة صلتهم ببني العباس — ونورد لك استغراب ابي العلاء المعري حينما وجد اهل بغداد يدشعون بان ابن الرومي متشيع (١) فقال : ولكنني « ما اراه الا على مذهب غيره من الشعراء » ، مما يدل على ان بعض خصائص هذه الحركة قد انتشرت بين غير اهلها .

• — مما تقدم يتبين ان نظرية الحوارج في السياسة ونظرية الشيعة طرفا تقيض . من اجل ذلك كان المجال لا يزال متسعا للشوء نظرية ثالثة تتخذ بينها طريقاً وسطاً : تلك كانت نظرية المرجئة . ولقد رأى المرجئة ان هذا الحل الوسط لا يمكن ان يتحقق الا اذا فصلوا بين حقيقتهم الدينية وبين رأيهم السياسي اذ ادركوا ان العداء بين الشيعة والخواارج لم يستحكم لولم تكن كل فرقة رأياً السياسي على عقيدتها الدينية او عقيدتها الدينية في الاصح على رأيا السياسي . من اجل ذلك قرر المرجئة الا يعادوا في السياسة من يخالفهم في المذهب فقالوا : كل من اعلن انه مسلم فهو عندنا مسلم ، اذ الاصل في الدين « الايمان » وحده فمن آمن بالله ورسوله ... ثم ارتكب ما اتفق له من الذنوب فانه يظل مسلماً . وليس تمت ذنب ، منها كان عظيماً ، يمكن ان يخرج المسلم من اسلامه .

ولا ريب في ان المرجئة كانوا يستكبرون الذنوب ولكنهم كانوا هم لا يحكمون على اصحابها بدخول النار او دخول الجنة ، بل كانوا يرجئون ، الحكم في ذلك

(١) ان الشيعي او المتشيع دنا هو المسلم الذي يعتقد ان الامامة ركن من اركان الايمان ، وان الرسول نص على ان تكون في علي واولاده . اما المتشيع سياسة فهو الذي يبدي عطفاً على افراد آل البيت الذين نالهم الامويون والعباسيون بسوء .

الى الله يوم القيامة ؛ ومن هنا لحقهم اسم « المرجئة » ، او انهم لم لقبوا به انفسهم .
والذي دعا المرجئة الى هذا الموقف من « الايمان » موقفهم من « السياسة » ،
ذلك ان المرجئة - مما يظهر - كانوا امويين ؛ وكانوا يرون رأي الدين ان نفراً
من خلفاء بني امية كانوا مرتكبين : يشرجون الحروب ويستهون عن الصلاة ويقتلون
الناس بتعدي الحق ، فقالوا : نحن نطيعهم لانهم خلفاء ولكننا لا نعمل باعمالهم ولا
نقاتلهم . بهذا كانت زعة المرجئة في السياسة « زعة واقية » وبهذا كانت - الى
حد كبير - « مائلة لبني امية » : ان المرجئة اتفقوا فلتسقيهم السياسية
على اسلوب يبرر خلافة بني امية ويبرر بقاء بيعة المرتكبين من خلفاء
بني امية في اعتناق المسلمين .

لقد كان الشيعة والخوارج يقدمون الايمان على السياسة ، وبحلول
الايمان ، او الايمان والقوة ، شرطاً في الخليفة ؛ اما المرجئة فاهملوا الايمان
في هذا الشأن جملة واحدة فكافوا من اجل ذلك طائفة الاتجاه السياسي
الخالص . وهاك رأي المرجئة على ما ذكره شاعرهم ثابت قطنة (١) .

يا هذ هاتمي لي ، ان سيرتنا	ان نبيد الله لم نترك به احدا .
نرجي الامور اذا كانت مشبهة	ونصدق القول في من حار او عندا .
المسلمون على الاسلام كلهم ؛	والمشركون استواء في دينهم قددا .
ولا نرى ان ذنباً بالغ احداً	م (٢) الناس شركاً اذما و احدا الصيدا .
لا نسفك الدم الا ان يراد بنا	سفك الدماء طريفاً واحداً جيداً ،
من يتق الله في الدنيا ظف له	اجر التي اذا وقي الحساب غدا .
وما قضى الله من امر فليس له	رد ، وما يقض من شيء يمكن رشدنا .
كل الخوان مخط في مقالته	ولو تعبد في ما قال واجتهدنا .
اما علي وعثمان فانهما	عبدان لم يشركا بالله منذ عبدا .
وكان بينهما شغب ، وقد شهدا	شق العصا ؛ وبين الله ما شهدا .

يُجزي عليّ وعثمانُ بسميها ولست ادري بحق آية سلكا .
 الله اعلم ماذا يحضرن به . وكل عبد سيلقي الله منفردا .
 ٦ - الى هذا الحين كانت السياسة لا تزال تلعب دوراً في العقيدة
 الايمانية وتجبر وراءها منازعات وتلتاً دينية في ظاهرها سياسية في حقيقتها .
 ثم ان الدولة الاموية استقرت سياسياً وعسكرياً وادارياً استقراراً لا يزعه
 الجدل في الايمان ولا في شروط الخلافة . من اجل ذلك كله انصرف الخوارج
 الى قتال الامويين جهراً وانصرف الشيعة الى قتالهم سراً وجهراماً .
 واذا كانت الحاجة الى النزاع الفكري بين الدين والسياسة قد بطلت
 فان النزاع الفكري نفسه لم يطل ، ولم يكن من المعقول ان يبطل بعد
 ان نما واتسع . وهكذا نشأت طبقة جديدة من المفكرين اهتمت في تفكيرها
 العنصر السياسي « واعتزلت » منازعات الشيعة والخوارج لتتصرف الى
 التفكير المحض : تلك كانت فرقة المعتزلة - التي انقسمت مع الابل مع فرقاً
 متعددة .

ويكاد يكون الاجماع واقفاً على ان حركة الاعتزال بدأت مع الحسن
 البصري وواصل بن عطاء نحو عام ٧٠ للهجرة (٦٩٠ م) . ولا ادور
 بك في الخلاف حول تسمية المعتزلة بهذا الاسم ، وقد اختلفت وجهاً منه في
 الاسطر السابقة ، ولا انا ذاهب بك في ثنايا جدالهم . ولكن يجب ان
 نعرف عمدة مذهبهم : ان مذهبهم يقوم على الاستبصار بالعقل في مايمولونه
 من الاعمال وما يعتقدون به من امر الدنيا والآخرة .

هل يجوز للاندان ان يفكر في ما جاء به الدين ؟

لقد اجاب المعتزلة على هذا السؤال بالاجاب . ان التوآن الكريم قد حث على
 تغليب النظر في السماء والارض وعلى اعتبار الامور بالعقل في آيات كثارء
 حتى انه قرع الذين يريدون ان يتسكوا باديان آباثهم مع ان آباثهم كانوا
 لا يقبمون العقل في ما يبدون . لقد جاء في سورة البقرة (٢ : ١٧٠) :

واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله ؛ قالوا : بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا أو كولو كانوا آباءهم لا يفعلون شيئاً ولا يهتدون ؛ وجاء في سورة المائدة أيضاً (١٠٤ : ٥) « وإذا قيل لهم : تاملوا ما أنزل الله وإلى الرسول ؛ قالوا : حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا . أو كولو كانت آباءهم لا يفعلون شيئاً ولا يهتدون ؛ »

٧ — والاسلام دين يدعو الى الاستدلال بالعقل ، على ان كثيراً مما ورد فيه ورد مجمل يحتاج الى تفصيل ففصله الحديث وفصلته السنة . ثم ان القرآن الكريم نفسه نزل باللغة العربية فجري على اساليب العرب في المجاز والكتابة والتشبيه والاستمارة في سائر اوجه البلاغة . فرب لفظ لو عدل به قارئه عن ظاهره لبطل معناه ، ورب جملة لو اراد قائلها ان يفهمها على ظاهر لفظها لما اصاب فهمها . من اجل ذلك اجمع فقهاء الامة كلهم على ان في القرآن الكريم آيات لا يمنع مانع من اعتبارها بحسب ظاهرها ، بل ان اعتبارها بحسب ظاهرها واجب كسورة الاخلاص (١١٢ : ١-٤) قل : هو الله احد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد ؛ ولم يكن له كفواً احد . .

الا ان هنالك آيات يجب فيها التأويل ، يجب الا يأخذ القارئ بظاهرها ، وإلا لاختل المراد منها وخرج به ذلك الى البدعة والفسق والكفر . هذه الآيات ليست قلائل في القرآن الكريم ؛ من ذلك كله آية الاستواء : « ثم استوى على العرش » ، او كما وردت في صيغة اوضح : « الرحمن على العرش استوى » . فلو اتنا اعتبرنا الاستواء هنا على العرش كاستواء الملوك على عروشها لخرجنا الى تشبيه الله بالناس وإلى ان العرش يحتوي الله . ولقد اشار الامام علي الى ذلك صراحة في اثناء خطبته الاولى في نهج البلاغة عند الكلام على تنزيه الله فقال : « ... ومن قل على م ؟ فقد اخلى منه . ومعني ذلك اننا اذا قبلنا ظاهر المعنى من الآية لزمنا ان نعتقد

ان الله فوق العرش فقط وليس ايضاً عن يمينه ويداره وتحتة... وكذلك اصاب الامام مالك (ت ١٧٩هـ ، ٧٩٥م) - فيما عرض لذلك قال : « أما الاستواء فمعروف ، واما الكيفية فلا » ، فقبل لفظ الآية ولكنه انكر ان يكون معناها ما يفهمه جمهور الناس من لفظها .

ومثل هذا قول القرآن الكريم : « يد الله فوق ايديهم » او قوله : « بل يدها مبسوطتان » ، فيجب الاتهام منهما ان الله يدين كأيدي البشر ، ولا إله يتصرف بيديه كما تصرف نحن بأيدينا . بل يجب ان نفهم من الآية الاولى انها تدل على « قدرة الله وسلطانه ونبطشه » ، ومن الآية الثانية انها تصف « نعمة الله على البشر وجوده » .

وكذلك اذا نحن تلونا الآيات التالية : « ومكروا ومكر الله - ومكروا مكرًا ومكروا مكرًا - قل : الله اسرع مكرًا - أفأمنوا مكر الله ؟ فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون - وإذا يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك (يحبسوك) او يفتلوك او يخرجوك . ويمكرون ويمكر الله ، والله خير الماكرين - فله المكر جميعاً » لاستحال ان تفسر لفظ « المكر » هنا بما يفهمه جمهور الناس من مراجعة القاموس ، من غير اعتبار لما اقتضته الحال من ايراد هذه الصيغ على هذا الوجه . من اجل ذلك يجب ان تأول هذه الالفاظ وأشباهها لتعرف ما قصد منها في الحقيقة .

٨ - على ان المعتزلة توسعوا في التأويل واعتبروا ان جميع صفات الله الذاتية كالسمع والبصر والكلام واليد والبطش او المعنوية كالعلم والقدرة والحياة لا يجوز ان تؤخذ على الالوجه التي تفهم عليها بين جمهور الناس ، بل يجب ان تخضع للتأويل الذي يقبله العقل .

هنا وقع الصدام الحقيقي بين المعتزلة وبين خصومهم من اصحاب الحديث . ان المحدثين يفسرون هذه الآيات بما ورد في الحديث الصحيح والسنة الثابتة ، ولا ياجأون الى الاجتهاد والقياس - اذا لجأوا اليهما - إلا نادراً : إنهم

يعتمدون في فهم الدين على النقل : على ما ثبت من الاخبار والرواية الدينية .
اما المعتزلة فلم يحفلوا بالنقل كثيراً لانهم لم يحفلوا الا بالقرآن الكريم ،
ولأنهم لجأوا في تفسير آي القرآن نفسها الى العقل لا الى النقل . وبالفوا
في ذلك فقالوا : « اذا تعارض العقل والنقل فاتباع العقل » .

ولا اعرض هنا لتفصيل مذاهب الاعتزال لأنها — على جدتها وأهميتها —
لم تصان في الاكثر الا على لسان خصومها ، ولا مجال هنا لمرضاها وتقدها
وتبيان خصائصها . على ان الحقيقة الواحدة التي دلت على عبقرية المعتزلة
— مع ما وقفوا فيه من الخطأ ايضاً — انهم رفعوا منار العقل يوم لم
يكن في اوروبا كلها بصيص من نور ولا ظل لسيادة فكرية . ولعلك
ايضاً لا تعلم قيمة هذه الدعوة المالية الى اتباع العقل حتى تعلم انه كان من
عادة الروم في هذا العصر نفسه — في القرن الثامن للميلاد — ان يسحق
احدم الايقونة (وهي تمثال صغير للمسيح او لمريم عليها السلام) ويذيب
المسحوق في الماء ثم يشربه تدويأية .

٩ — ولم يبق المعتزلة آل مذهب واحد بل أصبحوا مع الايام اصحاب
مذاهب متفرقة . وكذلك تطورت آراؤهم الدينية الى درجة خرجت معها
في بعض مظاهرها على الدين المشروع ، فأصبح من الممكن ان ينتقض عليهم
بعض مبادئهم . وقد حدث ذلك فعلاً في أوائل القرن الهجري الرابع
(والمائس الميلادي) حينما انقلب ابو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري المتوفي
نحو سنة ٣٣٠ للهجرة (٩٤١ م) عليهم ، بيد ان كان معتزلياً ، وأسس
المذهب المعروف باسمه : المذهب الاشعري .

كلت غاية الاشعري ان يدافع عن مذهب السلف الذي يستند الى « النقل »
في الدرجة الاولى ، وان يحديه من البدع التي يمكن ان تسرب اليه من
بعض مذاهب المعتزلة وآرائهم . ومع ان الاشعري هاجم بتحكيم العقل في
الامور الاعتقادية ، فانه « دافع عن المقائيد الايمانية بالأدلة العقلية » كما
يتضح من اقوال مؤرخي علم الكلام ومن دراسة الجدل في الكتب التي

خلفها الأشعري نفسه في تاريخ التفكير الاسلامي ، ومن الطريق الوسط الذي أراد ان يسلكه بين ما يوجبه الدين وبين ما يوجبه العقل . لقد اعلن الأشعري ان العقل يستطيع ان يدرك وجود الله ؛ إلا أن معرفة ما يتصف به الله تعالى وما يجب له من عبادات لا يتيسر الا من طريق الوحي . وهكذا كان العقل الاساس الذي قام عليه التفكير الديني في الاسلام ، حتى عند اصحاب المذاهب التي يبدو من مظاهرها انها متباعدة او متناقضة . ولم يكن ذلك بدعاً لأن الاسلام دعا الى التفكير في كل شيء ؛ « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء » .

١٠ - ومنذ القرن الهجري الرابع (المائتين الميلادي) ومن قبل ذلك ايضاً ، اخذت الحاجة الى الجدل بين اصحاب المذاهب تتضاءل وتتكشف . على ان الذين حملوا البحث العقلي معهم شوطاً بعيداً عز عليهم ان يتخلوا عنه . فلم يكن شيء اهن عليهم من ان يتقلوا به من عالم الايمان الا مثل الى عالم المادة والاخلاق . وهكذا اقبل المتكلمون علماء ؛ ثم اقبل هؤلاء العلماء فلاسفة . وبذلك انجلت ناحية جديدة من عبقرية العرب .

إن اليونانيين الاولين لم يبدأوا شق طريقهم الى الفلسفة الصحيحة إلا بعد ان أراحوا الخرافات الدينية واساطير الآلهة عن عائق العقل الانساني . وكذلك العقل اليوناني لم يستطع التفكير الصحيح الا بعد ان تحرر من ربهة الديانة اليونانية . ولما تسربت الفلسفة ايضاً الى اوروبة في المصور الوسطى انقسم الاوربيون قسمين : رجال الدين وقد وقفوا في معسكر مناوئ للتفكير ، ورجال الفكر وقد أقاموا جبهتهم على تخوم الدين . لقد كانت الدين في المصور الوسطى في اوروبة هو الفاصل الوحيد بين العقل وبين التفكير . أما بين العرب فقد سارت الحركة الفكرية في طريق اقوم واسهل ، اتنا اذا استثنينا بعض القلائد الذاتية والمنازعات الكلامية ، استطعنا ان نقول : ان التفكير الديني في الاسلام اتسع ثم اتقاب تفكيراً فلسفياً أدى اعظم الرسالات الثقافية في تاريخ الحضارة الانسانية .

الفصل الثالث

العلوم الرياضية

١ - حينما التفت العرب في اول امرهم الى الجهود القليلة في الحضارة الانسانية اختاروا « اول ما اختاروا » العلوم العلية بالإضافة اليهم ، أي العلوم التي كانت ذات فائدة عملية لهم في حياتهم الشخصية الخاصة وحياتهم الدينية العامة كالرياضيات والفلك والطب . اما الطب فكان به صلاح لا بدانهم وهو على ذلك علم جليل يحفظون به صحتهم وينقذون به ايدانهم من المرض . وأما الحساب فليستعينوا به على علم الفرائض (تقسيم الموارث) وعلى حساب الايام والسنين . واما المساحة فيجدوا بها ممت القيلة ومثالك الحج . واما الفلك فايصينهم على اثبات رمضان والميدين وضبط اوقات الصلوات : لقد انبعت حاجة العرب الى العلم من الدين .

٢ - على ان العرب كانوا اوسع افقا من ان يجمدوا في مكانهم ، فقد توسعوا في العلوم المختلفة وطرقوا ما احتاجوا اليه في امور الدين وما كان زائداً على حاجتهم في ذلك .

وكان مدار عبقرية العرب في اتجاههم نحو العلوم الرياضية والطبيعية أمران : احدهما مقدرتهم العقلية ، فان العلوم الرياضية والطبيعية تقتضي عقلية جارية منظمة فائدة مبتكرة . ولا ريب في ان هذه العلوم الدقيقة هي الأساس الذي تقوم عليه سائر نواحي التفكير الحقيقي ، وهي الأساس الذي تقوم عليه الحضارة الصحيحة في التاريخ . فالعرب حينما اتجهوا الى الرياضيات والطبيعات لم يقيموا الطريق السهل في الحقل الثقافي ، بل الطريق الوعر الشايد ، ولكنهم ظلوا لا ينسحبون ولم يأت بهم بدم .

والامر الثاني هو الثقة بزعامتهم العلية . ان من السهل على الباحث

في العلوم الرياضية والطبيعية ، اذا رُزق قريحة وقادة وجلدًا على اجراء التجارب وملاحظة دقيقة في الموازنة بين النتائج ان يكتشف اخطاء من تقدموه . ومع ان الثقة السريان — وهم الذين ترجوا كتب اليونان للعرب — قد هوكل على العرب بعظمة اليونان العلمية ورقبهم الفلسفي ، ولقد كان اليونان كذلك — وأكثر — فان ذلك كله لم يثن العرب عن نقد مظاهر تلك العبقريّة ، ولم تحل شهرة تلك العبقريّة بين العرب وبين ان يجدوا لليونان انفسهم اخطاء تميزا على الحصر ، وان يصححوا بعض النظريات والمبادئ اليونانية التي كانت تعتبر يومذاك في اوروبا هي والتوزاة على مستوى واحد . وسيمر بك تفصيل ذلك كله في مواضعه من هذا الفصل وفي الفصول التي تليه .

ولا تظن ان العرب اصلحوا خطيئات بعض صغار اليونانيين . لا ! انهم قد تحدوا اكابر مفكري اليونان : لقد اصلحوا نظام بطليموس في الفلك ؛ اما جابر بن حيان والمجاط قد نجد نخبيا زعيم الفكر اليوناني ارسطوطاليس ؛ ثم وقت ابن سينا من رأي افلاطون — العبقري الاول — في النفس موقفا المتسائل عن وجه الصحة فيه . ان ما فعله العرب لم يكن قادحا في بطليموس وارسطو وافلاطون قط . ولكنه كان بلا ريب يدل على عبقرية صحيحة موازية لما اشتهر عن اعظم فلاسفه اليونان .

٣ — ونبدأ بالحساب فهو اول مراقي العلوم العددية في مجموعة الرياضيات . ان عبقرية العرب في الحساب خاصة لم تقم على الاختراع والابتداع بل على الاكتشاف والتطبيق . لقد كانت المواد الاولى لارتقاء الحساب جاهرة قبل ان يظهر العرب على مدارج الحضارة . كانت الهند تعرف شيئا من الحلول الحسابية ، ولكنها كانت تعرف أمورا اعظم من ذلك كثيرا : كانت تعرف الارقام وتعرف الصفر وتعرف الكسر العشري .

غير ان الارقام الهندية لم تكن اشكلها موحدة فوسدها العرب (١) ثم

سموه « ذل » في صيغ مختلفة حسب لغاتهم ، يمتنون به « عدما » ولكنه كمية ما يطرأ من جرائها على الاعداد تبدل اساسي ان كل عدد مضروب بصفر فالجاسل منه صفر ، واذا قسمت عدداً ما على صفر فالخارج (لانهاية) ثم اذا رفعت (اللانهاية) الى صفر حصل منها (واحد) .

كل هذا كان يجري في الشرق فيدفع عجلة الحضارة والمدنية الى الامام بينما كان الغرب غافلاً مستغرقاً في عصوره المظلمة . ويذكرون ان اول من ذكر الارقام النبارية (١) في اوروبا كان غريوت (٢) الذي اصبح فيما بعد البابا سلفستروس الثاني (٩٩٩ - ١٠٠٣ م) .

والكلام على مراتب الاعداد وعلى الصفر يقودنا حتماً الى الكلام على الكسر العشري ، ذلك لأن مراتب الاعداد هي اساس النظام العشري . ان العدد ٤٤٤٤٤ مثلاً مفروض فيه انه كلما انتقل الرقم « ٤ » من مرتبة الى التي تليها يساراً ضرب بشرة ، وكذلك كلما انتقل من مرتبة الى التي تاليا يميناً قسم على عشرة .

واذا كنا نحن اليوم لا نستطيع ان نمجزم بان العرب استعملوا الفاصلة في ترقيم الكسر العشري ، فاننا على يقين من انهم عرفوا نظام هذا الكسر وعرفوا الاستفادة منه وقد استطاع غياث الدين الكاشي في اوائل القرن التاسع للهجرة (الخامس عشر للميلاد) ان يستخرج نسبة محيط الدائرة الى قطرها فوجد ٣ عدداً صحيحاً ثم كسراً عشرياً هو ١٤١٥٩٢٦٥٣٥٨٩٨٧٣٢ فسبق بذلك الاوروبيين . ولا شك في ان هذه النتيجة اتق من الكسر الذي نستعمله نحن الآن في المدارس والجامعات ونجمله ٣.١٤١٥٩٢٦٥٣٥٨٩٨٧٣٢ فقط ولقد عرف الصينيون هذه النسبة (٣) ولكن ليس بعثل هذه الدقة . والعالم مدين في تحسين الارقام ووضعها موضع التطبيق والانتفاع لابي

(١) نوع من الاقام الهندية .

عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي الذي بلغ اشده في خلافة المأمون ، واشتهر بذلك حتى أصبح اسمه في اوروبة دالاً على « صناعة الحساب » ، في صيغ مختلفة هي *Algoritmus* و *Algorismo* و *Augrim* وما يشابهها ، على ان هذه كلها تدل على صناعة الحساب فقط ، ولا صلة لها بمجداول اللوغارتمات *Logarithm* كما يتوهم بعضهم .

٤ - ومع ان جهود العرب في الحساب كانت عظيمة ، فان جهودهم في الجبر كانت اعظم . ان الجبر نتاج البقرة العربية .

عرف المصريون القدماء شيئاً من حل المعادلات من الدرجة الاولى والثانية ، وعرفوا الجذر المربع ووضعوا له علامة . ولكن العالم لم يعرف هذه الجهود معرفة ايجابية الا منذ عهد قريب . على ان الهنود كانوا على شيء من الرقي في الجبر فحلوا معادلات من الدرجة الثانية ، وعرفوا الكميات الموجبة والكميات السالبة وميزوا بينهما بترتيبيهما كما يفعل التاجر اليوم في دفتره في صفحة « من » وفي صفحة « الى » ، فكانوا يعتبرون الكميات الموجبة « ملكاً » او « دخلاً » ، والكميات السالبة « ديناً » او « خروجاً » . ولا ريب في ان هذه الطريقة ليست عملية .

اما اليونان فانهم لم يبلغوا في الجبر مبلغاً يذكر لانه لم يمكن لهم ارقام يبنون منها المعادلات المركبة . ويصف الاستاذ جرداق (ص ١١) تقصير اليونان في الحساب والجبر بانه فلاح اذا قيس بما وصلوا اليه في الهندسة . ويبر كاجوري (ص ٥٧) عن استغرابه لتلك تعبيراً طريفاً حينما يقول : « اذا ذكرنا ان المصريين الاقدمين كان لهم شيء من العلم بالمعادلات التي هي من الدرجة الثانية فلا يجب ان تتور دهشتنا اذا وجدنا شيئاً مشابهاً لتلك عند اليونان في ايام فيثاغوراس (ت ٥٠٣ ق م) .

واول ما فسله العرب في الجبر انهم مهروه بلفظ من لتهم . والفضل في تسمية الجبر بهذا الاسم يرجع الى الرياضي العظيم محمد بن موسى الخوارزمي .

وهكذا نجد ان هذا العلم يدي اليوم في اوروبة الجبر *Algebra* و *Algèbre* - ثم ان العرب هم الذين ابتدعوا الرموز الجبرية وجمالوها من احرف الابجدية حتى ان الالمان يسمون الجبر ايضاً « الحسبان بالاحرف » *Buchstabenrechnung* ويسمونه ايضاً الجبراً (بحيم مصرية) . ولا يخفى ما في استعمال الرموز في الجبر من القيمة ، اذ لولا ذلك لما كان لهذا العلم فضل كبير على الحساب .

اما المؤلف الاول في الجبر — من حيث الزمن والمرتبة ايضاً — فابو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي صاحب كتاب حساب الجبر والمقابلة ، وقد طلب المأمون منه تأليفه . ويبدو لنا ان الخوارزمي قد حل المعادلات وأوضحها من غير ان يستعمل الرموز من الاحرف الابجدية ، وفي ذلك صموية بالغة . غير ان نقرأ من علماء العرب بعد الخوارزمي استعمالوا رموزاً تخالف الرموز الشائعة اليوم (١) ، ولكنها تقوم مقامها بلا ريب . ولو اتنا احيننا استعراض جهود العرب في الجبر لوجب ان نستعرض قسماً كبيراً من هذا العلم ، ولكن يجب ان نشير الى ما لا بد من الاشارة اليه . لقد حل العرب معادلات من الدرجة الاولى والثانية والثالثة والرابعة . واستطاع عمر الخيام (ت ١٠١٧ هـ ، ١١٢٣) حل المعادلات من الدرجة الثالثة والرابعة بواسطة قطع المخروط ، وهذا ارقى ما وصل اليه العرب في الجبر ، بل من ارقى ما وصل اليه علماء الرياضيات في حل المعادلات في الوقت الحاضر ، لا أننا نجعل اليوم كيفية حل المعادلة من الدرجة الخامسة وما فوقها بطريقة طاعة (٢) . ولقد اطرى كاجوري (من ١٠٧٧) عمر الخيام ثم قال (٣) : « ان حل المعادلات التكمينية بواسطة قطوع المخروط من اعظم الاعمال التي قام بها العرب » .

وبما سبق العرب اليه انهم اكتشفوا النظرية المشهورة بان مجموع عددين

(١) راجع طوقان ٣١ ، ٣٢-٣٣ . (٢) جرداق ١١-١٢ (٣) راجع

ممكنين لا يكون عدداً مكعباً (تاماً) (١) ، وهذا هو أساس نظرية الرياضي
الافرنسي ميرده فرما (ت ١٦٦٥ م) (٢) .
وكذلك ادرك العرب ، العلاقة المتينة بين الجبر والهندسة واستخدموا
امسايب الجبر لحل العميات الهندسية ، والطريقة الهندسية لحل الاعمال
الجبرية ، فكانت ابحاثهم [في ذلك] سبابة لابتكارات ديكرات الطائر الصيت
واضع اصول الهندسة التحليلية (٣) او انهم هم الذين وضعوا اساس الهندسة
التحليلية (٤) .

وكان العرب فضل كبير على علم التفاضل والتكامل فهم الذين مهدوا
السييل لايجاد هذا العلم ، وكذلك كانت فضلهم على المسائل السائلة التي
تخرج بصوابات كثيرة (أي المطابقات التي يكون لها اكثر من جواب واحد
صحيح) . كبيراً . وعنوا ايضاً بالجذور الصماء ، وهي الاعداد التي ليس لها
جذر تام نحو ١٧ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ الخ . ومع ذلك فقد
حاولوا ان يجدوا هذه الاعداد وأمثالها جذوراً تقريبية ووضعوا لذلك القواعد (٥) .
وانفرد قدرتي طوقان (٦) بالقول بان للعرب بمحوئاً مهدت لاكتشاف اللوغارتمات .
٥ — اما في الهندسة فلان اليونان لم يتركوا زيادة لاستقيد ، ولم يستطع
احد بعد اقليدس الذي وضع علم الهندسة ونظرياته بين عام ٣٣٠ وطام ٣٢٠ ق.م
ان يزيد على ذلك العلم شيئاً أساسياً . ومع ذلك فقد تناول العرب هذا
العلم بالشرح والتعليق ووضعوا له تمارين جديدة . ولعل اعظم فضل للعرب
على الهندسة انهم اهتموا بها حينما اهلتها الشعوب كلها . ولقد اخذ الاوربيون

(١) اذا ضربت عدداً ما بنفسه (٤ × ٤ = ١٦) وضربت عدداً آخر
بنفسه ايضاً (٥ × ٥ = ٢٥) ثم جمعت الحاصلين (١٦ + ٢٥ = ٤١)
فالجموع ٤١ لا يمكن ان يكون له جذر تام . (٢) جرداق ١٢ طوقان ٣٧
كاجوري ١٦٩ . (٣) جرداق ١٢ . (٤) طوقان ٣٧ . (٥) طوقان ٤٠ .
(٦) ص ٤٠ وما بعدها .

الهندسة اليونانية عن العرب لا عن اليونان ونقلوها الى اللاتينية وظلوا يتدارسونها كما عرفوها من العرب الى اواخر القرن السادس عشر حتى عثر الباحثون عام ١٥٨٣ على اصل من اصول هندسية اقليدس باليونانية . وبما تلفت النظر ويدعو الى الاعجاب ان العرب عرفوا موضوع تسطيح الكرة والقرا فيه ومارسوه . وعلم تسطيح الكرة يتناول في الاكثر رسم الخطوط الجغرافية ، فقد تكون الخارطة مرسومة على كرة او مرسومة على سطح مستوٍ ولكل رسم قواعد واصول يتم بها . والصنوعة تشأ من نقل رسم ما من على الكرة الى السطح المستوي او بالعكس .

٦ — ويلحق بالهندسة « فن الزخرفة المربعة » الذي عرف حديثاً في اوروبة باسم Arabesque . ويقوم هذا الفن على ترتيب هندسي متناسق لاوراق وانما مختلفة او لخطوط متداخلة مشابهة او لاشكال هندسية مرسوم بعضها فوق بعض (كالنجم الثماني مثلاً فانه يتألف من تقاطع مربعين) . ويدخل في هذا الباب انواع الخط العربي .

ولقد دفع العرب الى ابتداء هذا الفن الزخرفي ان الصور والتماثيل محرمة في الاسلام في بعض الاقوال ، ولذلك اضرقت عبقرية اسلافنا الى هذا الضرب من الزخرف الجميل الذي اصبح فيما بعد فناً عظيماً في الشرق والغرب معاً . على ان العرب كانوا احياناً يضيفون الى هذه الزخارف صوراً للطيور المختلفة والحيوان والانساق ايضاً . وربما رسموا مشاهد للصيد والمآدب والحمامات كما نرى في قصر المشقى وقصر عمرة .

٧ — وعلم المثلثات والانساب كعلم الجبر يجب ان يدعى « علماً هربياً » لم يهتم اليونان بعلم المثلثات لذاته ، بل لانه كان يساعد في علم الفلك ، سواء في ذلك ابرخس الذي قام بارصاده بين عام ١٦١ وعام ١٢٧ ق . م . ونسب اليه ابتداء علم المثلثات ، او بطليموس الشهير صاحب كتاب المجسطي في الفلك ، والذي قام بارصاد مختلفة (للنجوم) بين عام ١٢٥ وعام ١٥١ ب . م .

على ان عمل اليونان في علم المثلثات والانساب لم يكبد تجاوز حد اكتشاف بعض الانساب في المثلثات المنتظمة (أي النسبة بين كل زاوية من زوايا المثلث وبين الضلع المقابل لها) في المثلثات المستوية والمثلثات الكروية .
اما الهنود فقد تقدموا في علم المثلثات شوطاً أطول وخصوصاً فيما يتعلق بقياس الجيب (قياس الزاوية المفروضة بالضلع المقابل لها مقسوماً على الوتر في المثلث القائم الزاوية) .

واما العرب فكان اول ما فعلوه في المثلثات ان نظموا المعلومات التي تناولوها من الهنود خاصة ، ثم جعلوا منها علماً خاصاً مستقلاً عن علم الفلك . وقد قام بذلك نصير الدين الطوسي المتوفي سنة ٦٧٢ للهجرة (١٢٧٢ م) في بغداد . ولولا العرب لما كان علم المثلثات على ما هو عليه الآن فاليهم يرجع الفضل في وضعه بشكل علمي منظم . . واذا كان الهنود لم يعرفوا إلا الجيب وحده او انهم عرفوا ايضاً الجيب التمام (قياس الزاوية المفروضة بالضلع المجاز لها مقسوماً على الوتر في المثلث القائم الزاوية) فان العرب قد استنبطوا الظل والظل التمام وهو ما نسميه اليوم بالمماس .

ولم تقف جهود العرب عند دراسة المثلثات المستوية بل تناولوا المثلثات الكروية — التي كان اليونان ايضاً قد تناولوها لصلتها الوثيقة بعلم الفلك — فتوصلوا الى اثبات ان نسبة جيوب الاضلاع بعضها الى بعض كمناسبة جيوب الزوايا الموضوعة بتلك الاضلاع بعضها الى بعض في أي مثلث كروي (١) كما انهم استطاعوا ان يحلوا مسائل تتعلق بالمثلثات الكروية القائمة الزاوية والمائلة الزاوية . وكذلك وضعوا الجداول المختلفة التي مهدت — كما مر معنا من قبل — لاكتشاف قانون اللوغاريتمات (٢) .

(١) طوقان ٥١ ، جرداق ١٢ (٢) لا غنية لمن يود الاطلاع على جهود العرب في الرياضيات خادمة من الوجهة الفنية من الرجوع الى كتاب تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك تأليف قدرتي حافظ طوقان (مصر مطبعة المقتطف ١٩٤١) .

ويجدر بنا ان نذكر ان اول معادلة وضعت لتفسير العمليات الحسابية (التي تسهل اليوم بواسطة جداول اللوغارتمات) وضعا ابو سعيد عبد الرحمن ابن احمد بن يونس الصفدي المصري المشهور بابن يونس والمتوفي سنة ٣٩٩ للهجرة (١٠٠٩ م) قبل جون ناير الذي ينسب اليه الغربيون اختراع اللوغارتمات بستة قرون وسبع سنوات . ويبدو بوضوح ان ابن حمزة المغربي من علماء القرن الهجري العاشر (السادس عشر الميلادي) كان ذا فضل كبير على نشوء علم اللوغارتمات . على ان اول من خطرت له هذه الفكرة من العرب كان ستان الحاسب من احياء القرن الهجري الثالث قبل جون ناير بثمانية قرون ونصف قرن .

٨ — لما انتشرت الدعوة الاسلامية كان اكثر ما بقي من « صناعة النجوم » الموروثة عن البابليين والصينيين والهنود واليونان قد انحط الى « صناعة للتنجيم » غايتها خلق صلة بين احوال النجوم وحركاتها وموضعها وبين البشر . وقد ظل هذا الوم مسيطراً على العقل الاوروبي الى القرن السابع عشر ، وكذلك « ظلت كراسي تدريس النجامة في بعض الجامعات الاوروية — مثل جامعة بادوا وجامعة ميلانو — قائمة حتى اواخر القرن السادس عشر (١) » . اما ما كان قد بقي من علم الفلك الصحيح فقد كان مختلطاً بالوم كثير الخطأ ، فتصدى العرب لاصلاح أخطاء الهنود وأخطاء اليونانيين . في هذه الفترة من الخرافات القلكية والايان بالتنجيم ظهر الاسلام وهو يدعو الى « علم الفلك » الصحيح ، قال القرآن الكريم في سورة يس (٣٦ : ٣٨ - ٤٠) : « والشمس تجري لمستقر لها ، ، ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون (٢) القديم . لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار ، وكل في فلك يسبحون » .

(١) ساطع المصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ١ : ٣٥

(٢) قرط البليح .

وجاء أيضاً في سورة يونس (١٠: ٥-٦) : « هو الذي جعل الشمس ضياءً والنمر نراً ، و «ره منازل» لثملوا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق ؛ يفصل الآيات لقوم يعقلون . إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون » . ومثل هذا جاء في الحديث أيضاً ..

وهكذا نرى ان هذه النزعة العلمية في الفلك قد لازمت العرب منذ انتشار الاسلام ؛ ثم كانت تلك النزعة تقوى مع الايام . ولقد اصاب الاستاذ جرداق حيناً قال (ص ١٣) : « والعرب المسلمون اول من قال بأبطال صناعة التنجيم المبنية على الوهم ومالوا بسلم التنجيم نحو الحقائق المبنية على الرصد والملاحظة والاختبار » . ولا ريب في ان الذي دفعهم الى ذلك حاجتهم الدينية الى تعيين الاوقات للصلوات ومعرفة الالهة (اوائل الشهور القمرية) للصيام والعيدن .

واحتاج العرب للبحث في النجوم الى آلات وأدوات كثيرة دقيقة ، ولم يكن ذلك في تلك الايام ممكناً . على ان مقدرتهم المقاتية قامت لهم مقام الادوات الكثيرة والآلات الدقيقة . ومع ذلك فقد بنوا المراصد واستعملوا الأسطرلاب اليوناني بعد ان اذخلوا عليه تحسينات جمّة ، واخترعوا آلات تساعد على بحوثهم بين النجوم وعلى تقدير ابعاد الامجرام السماوية عن الارض او ابعاد بعضها عن بعض . وأن المرء ليجب حيناً يعرف انواع الآلات التي اخترعها العرب او حستوها لتتابة رصد النجوم والبحث في الاجرام السماوية وما بينها من ابعاد وما لها من خصائص . اما اول اسطرلاب عربي فقد صنع في القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) صنعه ابراهيم الغزاري المتوفي سنة ١٦١ هـ (٧٧٧ م) .

وعلى الرغم من جميع العقبات التي اعترضت العرب في علم الفلك وصناعة النجوم فقد وصلوا الى نتائج جايلة الفائدة عظيمة الاهمية احب ان اوجزها فيما يلي :

(أ) تحققوا ان الارض كروية ساجحة في الفضاء ، وبذلك فروا
 كيفية دوران الشمس (في اعتقادهم) والقمر والتجوم حولها ، وسبب
 اختفائها عنا مرة وظهورها لنا مرة اخرى . وكانوا يقولون ان العالم كله
 كروي ايضاً . ولقد كان هذا الرأي عظيم الانتشار في ايام ابن طفيل
 في القرن السادس للهجرة (والثاني عشر الميلادي) حتى انه لم يشأ ان
 يفصله فقال : « وشرح ذلك بطول ، وهو مثبت في الكتب » .
 وسلك ابن طفيل في البرهان على كروية العالم كله سبيلاً واضحاً وآتى ببرهان
 جلي يدل بسهولة على قوة ملاحظة هذا الفيلسوف واتساع خياله العلمي فقال (١) :
 « فنظر (حي بن يقظان) اولاً الى الشمس والقمر وسائر الكواكب
 فراها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب ، فما كان منها
 يمر على سمت (٢) رأسه رآه يقطع دائرة عظمى وما مال عن سمت رأسه
 الى الشمال او الى الجنوب رآه يقطع دائرة اصغر من تلك . وما كان ابعد
 عن سمت الرأس الى الجانبين كانت دائرته اصغر من دائرة ما هو اقرب
 ولما كان مسكنه على خط الاستواء كانت هذه الدوائر كلها (اما (٣)
 قائمة على سطح افقه (او (٣) متشابهة الاحوال في الجنوب والشمال
 وكان يترقب اذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع
 كوكب آخر على دائرة صغيرة — وكان طلوعها ممأ — فكان يرى
 غروبها ممأ . واطرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الاوقات ،
 فتبين له بذلك ان القللك على شكل الكرة » .

(ب) ولما تحقق الرب كروية الارض خاصة قاموا ببعض المقاييس ،
 اشهرها قياس خط الهاجرة (دائرة نصف النهار) ، وهو خط وهمي على

(١) حي بن يقظان — الطبعة الاولى ، دمشق ١٩٣٥ م ، ١٣٥٤ هـ
 — ص ٧٥ — ٧٦ . (٢) السميت ما كان فوق الرأس تماماً على خط
 عمودي . (٣) الزيادة هنا مني .

سطح الارض تكون الشمس عمودية عليه عن الزوال ، وقاسوا كذلك محيط الارض ، وقاسوا ايضاً مواقع بعض البلدان . وقد كانت اقيستهم في ذلك كله ، على قلة ما بأيديهم من الوسائل دقيقة صحيحة اوقرية جداً من الصحيح ، ذكر جرداق (ص ١٨) ان ثابت بن مقرن الجرائي (ت ٢٨٨هـ ، ٩٠١م) استخرج حركة الشمس ، وحسب طول السنة النجمية (فكان) ٣٦٥ يوماً وست ساعات وتسع دقائق وعشر ثوانٍ ، فكان ما وصل اليه يزيد على طول السنة الحقيقي بمقدار هو اقل من نصف ثانية . وهكذا يكون العرب قد تبهوا الامر مهم جداً وذلك ان الزمان الفلكي ثلاثة انواع من المقياس ، المقياس الاول هو الزمان الشمسي ويستخرج بمراقبة الشمس من وقت زوالها عن نقطة ما عن سطح الارض الى وقت رجوعها اليها تماماً وهذا الزمن هو اقصر الازمنة . ثم هنالك الزمان النجمي وهو يستخرج برصد نجم ثابت في لحظة ما ، ثم قياس الزمن الذي يمر حتى تعود الارض الى المركز عينه بالإضافة الى ذلك النجم ، وهذا الزمن هو اطول الازمنة اما القياس الزمني الذي نستعمله نحن فهو « المعدل الزمني » ، اي الزمن الوسط بين الزمان الشمسي والزمان النجمي .

وكذلك قاس العرب محيط الارض قياساً دقيقاً بقرب من القياس الذي اجمع عليه علماء الجغرافية اليوم . على ان هنالك ما هو ام من صحة هذا القياس ، ذلك ان العرب هم اول من قام بقياس حقيقي لمحيط الارض بطريق علمي صحيح .

(ج) ورصد العرب الكواكب (الميارة) والنجوم (الثوابت) وعينوها في القبة الزرقاء ورسموا لها الخرائط ، حتى ان اكبر من نصف النجوم المعروفة اليوم باسمائها لا تزال تحمل اسماء عربية في الكتب الاوروبية نفسها وكذلك اكتشف العرب ان القمر يختلف في سيره بين سنة وسنة ، وقد اكتشف ابو الوفاء البوزجاني (ت ٣٨٨هـ ، ٩٩٨م) احدي المعادلات

الضرورية لتقويم مواقع القمر سميت معادلة السرعة . ودل البوزجاني أيضاً في حساب القمر على اختلاف تلك ينسبه بعضهم خطأ الى تيخو براها (ت ١٦٠١م ، ١٠١٠هـ) اي بعد البوزجاني بأكثر من ستمائة عام . ودرس العرب الكلف على وجه الشمس ، وكان ارل من رأى كلف الشمس وكتب عنها الفيلسوف المشهور ابن رشد (١) وكذلك عرف ابن رشد (ت ١١٩٨م) بواسطة الحساب الفلكي وقت عبور عطارد على قرص الشمس فرصه وشاهده بقعة سوداء على قرصها في الوقت المعلن ؛ وهذا الامر لا يتصدى له في وقتنا الحاضر سوى الراشدين في الرياضيات الفلكية (٢) .

وعرف العرب ان للنجوم ابعاداً واحجاماً مختلفة ، وان الارض اصغر من الشمس كثيراً ، وكان لما اهتموا به اهتماماً ظاهرة حركة الاوج والحضيض ، او «حركة الذنب والرأس» . والاوج هو اقصى نقطة يصل اليها القمر في ابتعاده عن الارض . اما نقطة الذنب فتطلق على ابعد مسافة بين الشمس وبين كوكب آخر . وقد رصد العرب ذلك كله وقدروا ابعاده وقاسوا ميلانه .

(د) وهناك امور لا تقل عما تقدم اهمية في تطور علم الفلك ولاهي اقل دلالة على عبقرية العرب من الامور التي ابتكروها رأساً . تلك هي الاصلاحات التي ادخلها العرب على تفاصيل علم الفلك التي كانت سائدة يومذاك . من ذلك ان العرب وجدوا فساداً في نظام بطليموس الفلكي مع تلك الشهرة والاحترام اللذين ظل بطليموس يجتمع بها الى القرن السابع عشر . وتتلخص مشكلة بطليموس في انه كان يرى للنجوم حركات مختلفة ، كان يرى بعضها سريعاً وبعضها بطيئاً وبعضها يظهر لتين . كأنه يتراجع كل يوم في كبد السماء وذلك لانه كان يعتبر حركات جميع الاجرام السماوية بالنسبة الى الارض . من اجل ذلك حاول بطليموس ان يحل هذه المشكلة في رأيه

بأن يجعل افلاك الكواكب متداخلا بعضها في بعض . على انه زاد المشكلة المشكلة بهذا الحل الوهمي تمقداً .

ولقد قام وهم بطليموس على اعتقاده ان الارض ثابتة وانها مركز النظام الشمسي ، اي ان الشمس نفسها والكواكب كلها تدور حول الارض ، ولقد كان حل هذه المشكلة حلاً صحيحاً يقتضي ان يقال ان الشمس هي مركز النظام الشمسي وان الارض نفسها تدور حول الشمس وفي الوقت نفسه تدور ايضاً على نفسها .

وتمرض العرب لكثير من اخطاء بطليموس فاصححوها . واذا كانوا لم يقولوا صراحة كما يزعم بعضهم بأن الارض تدور على نفسها فان كثيراً من جهودهم الفلكية توحى الينا انهم عرفوا ذلك من ذلك انهم جعلوا الزهرة كوكباً سياراً تاباً للشمس (يدور حولها) ومن ذلك انهم ادركوا حركة الارض ، فان ابا سعيد احمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي (او السجستاني) الذي بلغ اشده في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (والنصف الثاني من العاشر الميلادي) استنبط الاسطرلاب الزورقي المبني على افتراض ان الارض متحركة وان الفلك بجميع ما فيه سوى الكواكب السبعة ثابت .

في هذا الوقت حينما كان العرب يهتمون بالعلوم ويبحثون ويناقشون ويكتشفون ويخترعون ، يساعدكم على ذلك ملوكهم وامراؤهم ويشترك في ذلك علماءهم وعامتهم واعيانهم وقراءهم ، وبينما كانت عقيرتهم تتجلى في كل مظهر من مظاهر العلم وفي كل ناحية من نواحي البحث ، كان التفكير في العلم في اوربة جرمية يعاقب عايبا باجبا بالوط . ولما جسر غاليليو الايطالي التوفى لهم ١٦٤٢ ، اي منذ ثلاثمائة سنة فقط ، ان يقول ان الارض تدور جروء الى محكمة التفتيش وهددوه بالتل اذا لم يكذب نفسه ، فاجبر غاليليو المسكين على تكذيب نفسه واعلن امام اعضاء محكمة التفتيش المحترمين ان الارض لا

تدور ! ويقال ، انصافاً للرجل ، انه بعد ان غادر المحكمة وهو لا يزال يحمل رأسه بين كتفيه ثارت الحجة العلمية في نفسه من جديد ، فضرب الارض برجله وقال : « ومع ذلك فانت تدورين » . الا أن جرأة غاليلو لم تتجاوز لفظ هذه الكلمات . ذلك لأنه اعتزل في بيته الى ان مات ، ومن الذين لم تتألم محكمة التفتيش تقولا كوبرنيكوس البولوني الذي قال بأن لكل كوكب حركتين حركة حول الشمس وحركة على محوره هو ، فخرم البابا القول بهذه النظرية لانها مخالفة للتوراة . الا ان هذا الرأي لم ينتشر الا بعد موت كوبرنيكوس (١٥٤٣ م) مدة طويلة . واما العالم الاوروبي الاول الذي اتى بالبرهان القاطع على حركة الارض الدورية (حركتها على محورها) فقد كانت ليون فوكول المتوفي عام ١٨٦٨ م ، حينما برهن ذلك عام ١٨٥١ م بواسطة الرقاص :



الفصل الرابع

العلوم الطبيعية

أ - الاتجاه الصحيح في العلوم الطبيعية

كانت جهود العرب في العلوم الطبيعية واسعة جداً تقتضي وحدها اضافة هذا الكتاب . على ان الاجاز لن يضرنا ضرراً كبيراً لأن من غايتنا الا تترسخ لغردات جهود اسلافنا بالتفضيل ولا ان نبسط دقائقها مع التأمل . حينما تأتي الى العلوم الطبيعية خاصة نجد ان القسط الذي قام به اسلافنا في هذا الميدان كان عظيماً ، بل اعظم مما تخيل نحن انفسنا ، وخصوصاً بعد ان قام من الغربيين في العصر المتطاولة قراً غير قليل عملوا على طمس هذه الجهود النبيلة طمساً لا يدع لها أثراً يظهر الا بعد دراسات طويلة ومآثرات شاقة . على ان العالم لم يخل من المتصفين فقام علماء ومؤرخون شريون وغربيون حاولوا جدهم ان يردوا الفضل الى ذويه في مؤلفات موجزة او مفصلة .

تقوم عبقرية العرب في العلوم الطبيعية على خمس دعائم :

أولاً - في الملاحظات

ثانياً - سعة الاطلاع

ثالثاً - الرحلات للبحث والتنقيب

رابعاً - التجارب

خامساً - الموازنة

١ - خضع العقل الاوروبي في المصور الوسطى لكتائين : للتوراة ولفلسفة ارسطو ، فكان يقبل ما فيها من الآراء والاخبار بلا جدال وبلا تساؤل عما يمكن ان يكون فيها من مناقضة للعلم . ولم يكن هذا هناك

شأن العامة فقط بل شأن العلماء ، حتى ان الجامعات الاوروبية ظلت الى مطلع القرن السابع عشر لا تسمح للعقل ان يفكر في الارتباب في هذين الكتابين من الناحية التاريخية او العلمية . ولكن بما يؤسف له ان هذه المبردية العلمية لم تسترل على العلماء في الغرب فقط ، بل استولى شيء منها على « بعض » العامة في الشرق ايضاً .

إلا ان علماء العرب جاربوا هذه الخرافات محاربة عنيفة ، وسأذكر لك ثلاثة منهم فقط ، سأذكر ابن حزم وابن خلدون ، ثم أعود الى ذكر الجاحظ . أما ابن حزم ففقيه أندلسي توفي عام ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م) وقد تألم كثيراً من سيادة الخرافات فهاجها مهاجمة عنيفة ، حتى انه استعمل أحياناً بعض الالفاظ النابية . ولا ريب في ان خروجه عن طوره في استعمال هذه الالفاظ دليل على شدة آله من العامة وأشياء العامة الذين يتركون الاحذ بالعلم الصحيح وبالعقل ليأخذوا بالأوهام والخرافات . فتأمل إذن أقوال ابن حزم وانظر الى اصابة آرائه واتساع مداركه وانت تذكر انه توفي منذ أكثر من تسعة قرون كاملة ؟ قال في كتاب الملل والنحل (٣٨٠-٣٨١) : « زعم قوم ان الفلك والنجوم تعقل وانها ترى وتسمع ... وهذا دعوى بلا برهان . وصحة الحكم بان النجوم لا تعقل اصلاً ان حركتها ابدًا على رتبة واحدة لا تتبدل عنها ؛ وهذه صفة الجناد المدبر الذي لا اختيار له . وليس للنجوم تأثير في اعمالنا ولا لها عقل تدبرنا به ، إلا اذا كان المقصود انها تدبرنا تدبيراً طبيعياً كتدبير الغذاء لنا وتدبير الهواء والماء ، نحو اثرها في المد والجذر وكثاثير الشمس في عكس الحر وتصيد الرطوبات (التبخير) . والنجوم لا تدل على الحوادث المقبلة » . ويذكر ابن حزم عند الكلام على منافع الاثمار ان اليهود وبعض العامة يزعمون ان انهار النيل وجيحان ودجلة والفرات تخرج من الجنة وتسقي جميع المعمور . وقد رد ابن حزم هذه المزاعم وذكر ان لهذه الانهار منافع مبرورة في أرضنا

هذه على ما هو معروف في كتب الجغرافية . - ولكن هذه الكتب كانت معروفة في الشرق لا في الغرب .

وجاء ابن خلدون بعد ان حزم بثلاثة قرون ونصف قرن ، وكانت هذه الخرافات لا تزال سائدة في العامة من غير ان تتناول علماءنا . ومع ذلك فقد كان دأب علامتنا ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ ، ١٤٠٦ م) ان يكافح الخرافات ، وهالك ما ورد في موضع واحد من مقدمته المشهورة (ص ٨٣ - ٨٤) :
وقد توم بعض النساين بمن لا علم له بطبائع الكائنات ان السودان هم ولد حام بن نوح اختصوا بلون السواد للسوة كانت بياضه من ابيه ظهر اثرها في لونه وفي ما جعل الله من الرق في عقبه ، وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصص . ودعاء نوح على ولده قد وقع في التوراة وفي القول بنسبة السواد الى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد واثرها في الهواء وما يتكون فيه من الحيوانات . وذلك ان هذا اللون شمل اهل الاقليم الاول والثاني (خط الاستواء ما يليه شمالاً) من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب ، فان الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قرية احداها من الاخرى فتطول المسافة عامة الفصول فيكثر الضوء لاجلها ويلج القبط الشديد عليهم وتسود جلودهم لافراط الحر

واما الملاحظ فقد جاء قبل ابن حزم بماثي عام فانه توفي سنة ٥٢٥ هـ (٨٦٨ م) ومع ذلك فقد انكر اشيليه كبيرة هي من باب الخرافات . روى أرسطو مثلاً ان هنالك طائراً قديراً على الاهتداء والطيران البعديني عشه في منطقة الجبال التي هي شرقي العراق بأوراق شجر الدارصيني التي تبت على حدود الصين . فلما وقع هذا الخبر للملاحظ قل : « ولست ارفع خبر صاحب المتعلق [يعني أرسطو] عن صاحب الدارصيني ، وان كنت لا اعرف الوجه في ان طائراً ينهض من وكره في الجبال بفارس او باليمن

ويسمى نحو بلاد الدارصيني وهو لم يجاوز (١) موضعه ولا قرُبَ منه [حتى لو] كان [هذا الطير] من القواطع (٢) ، فكيف يقطع الصححطان الأماس ويطون الاودية واهضام الجبال بالتدويم بالاجواء وبالغني على السم (٣) لطلب ما لم يره ولم يشمه ولم يذقه . واخرى ، فانه لا يجلب منه بمنقاره ورجليه ما يصير فراشاً له إلا بالاختلاف (٤) الطويل . وبعد فلان [شجر الدارصيني] ليس بالوطي (٥) ولا بالوثير (٦) ، ولا هو [لهذا الطائر] بطلم . فانا وان كنت لا اعرف العلة بينها ، فليست انكر الامور من هذه الجهة فاذا ذكر هذا .

وكذلك انكر الجاحظ على أرسطو شيئاً آخر فقال في كتاب الحيوان : (٧) وقال صاحب المنطق : ويكون بالمدينة التي تسمى باليونانية طبكون حية صغيرة شديدة اللدغ ، الا ان تمايل [لدغتها] بحجر يخرج من قبور بعض الملوك . ولم افهم [انا] هذا ، ولم كان ذلك ؟ (٨) وهنالك أشياء اخرى انكرها الجاحظ على أرسطو (٩) وانكرها على غيره . على ان هذه الامور قد لا تكون لأرسطو وقد تكون مشوهة عن لسانه . إلا ان المهم ان الجاحظ المتوفي قبل هذه النهضة الاوروبية بنحو ستة قرون كاملة قد وجد ان التثيد بأراء غير معقول ، حتى ولو كانت مروية عن أرسطو ، عجزاً ، فرد هذه الاخبار وقدها بالعقل .

٢. وبينما كان الفرييون يتيدون انفسهم بأخذ المعارف من مصدر واحد ويمدون كل شيء سواء كفرة يستوجب القتل ، كان العرب يطلعون على

- (١) في الأصل : يجاوز (٢) القواطع : الطيور التي تعيش في كل فصل في بلاد مختلفة كالسنونو والبيجع الخ . (٣) الجهة (٤) الاختلاف : الذهاب مرات كثيرة (٥) الوطي : ينام عليه . (٦) الوثير : اللين . (٧) الحيوان [تحقيق عبد السلام هارون] ٣ : ٥١٧-٥١٨ . (٨) ٤ : ٢٢٧ (٩) راجع الحيوان ٥ : ٥٣ ، ٢٢٠ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٤١ الخ .

كل شيء ويبحثون في كل مصدر، ولا غرو فالقول المأثور الذي يروى مرة على انه حديث ومرة على انه قول للامام علي : « الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها التقطها » دستور علمي صحيح سار العرب عليه واهتدوا به . وكذلك بينما كان الغربيون يعمون اقوامهم من تعلم العلم النافع من غيرهم ، كان العرب يبحثون قوتهم على ان يتعلموا كل شيء حتى السحر والشر ليمروا كيف يتجنبونها او يتجنبون آثارها . فقد قيل انه روي في الحديث « تعلم السحر ولا تعمل به » ؛ وقيل — فيما اظن — لعمر بن الخطاب : « قلان لا يعرف الشر » ، فقال : « ذلك ادنى ان يقع فيه » . وينسب بيتان في هذه المعنى لأبي فراس الحمداني المتوفي سنة ٣٥٧ للهجرة :

عرفت الشر لا لك سر لكن لتوقيه

ومن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه

وهكذا اذا تزهت في مؤلفات العرب كالاناني وكتب الجاحظ وكتب ابن حزم ومقدمة ابن خلدون راعك ما فيها كلها من سمة الاطلاع . وليس ثم دليل على ذلك اكبر من ان العرب تعلموا جميع ما وقت ايديهم عليه من علوم الهندود والفرس واليونان حتى ما كان لها مخالفاً لاعتقادهم ولتعليمها العالي .

٣ — واعتقد العرب ان الرحلات ضرورة من ضرورات العلم وجمع المعارف ، فقد اثم ابو الباس احمد بن محمد بن مفرج النباقي الاندلسي المتوفي نحو ٦٣٨ هـ (١٢٤٠ م) كتاب « الرحلة » امتاز فيه بدقة الملاحظة في ما رآه من النبات في الاقطار التي زارها . ولاند بذه في ذلك بلا ريب تلميذه ابو محمد عبد الله بن احمد بن اليطار فقد زار بلاد الروم وبلاد الشام ومصر ليدرس النبات في بيئته . ومن المبرزين في علم النبات رشيد الدين بن الصوري المتوفي سنة ٦٣٩ هـ . وصاحب كتاب الادوية المفردة . كان رشيد الدين كثير البحث والدقيق ، يخرج للدرس الحشائش في مناسبتها ويستصحب معه مصوراً يحمل الاصباغ على اختلافها ، ثم يتوجه الى المواضع التي بها النبات مثل جبل لبنان وغيره من المواضع التي اختص كل منها

شيء من النبات . فبإعداد النبات ، يمتدح ويريه المصور فيعتبر المصور لونه ومقدار ورقه وأعضائه وأحوله ويصور ذلك كله على أدق ما يمكن (١)
والعلماء المسلمون الذين طافوا العالم في المصور الوسطى يؤلفوا الكتب كثر اذ ذكر ان البخاري صاحب الصحيح في الحديث فقد طاف اربعين عاماً في العالم الاسلامي حتى ألف كتاباً جمع فيه نحو سبعة آلاف حديث . اما رأي العرب في الرحلة فقد ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٥٤١) ذكرنا حسناً ، ودل على ان الرحلة لا تكون فقط لجمع المعارف بل لاحتكاك الآراء ، وهذا عنده افضل من جميع المعارف ، قال :

« ان الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم ، والسبب في ذلك ان البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما يقتطعون من المذاهب والآراء والنضائل تارة علماً وتليماً وإلقاءً وتارة محاكاة وتقليداً بالباشرة ، إلا ان حصول الملكات عن الباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً . فملى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها . والاصطلاحات ايضاً في تعلم العلوم مخططة على التعلم حتى لقد يظن كثير منهم انها جزء من العلم ولا يدفع عنه ذلك الا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين ، . في ذلك الحين كان الرجل الأوربي لا يخرج من قريته ، وقد يكون معذوراً لأن المدن لم تكن قد وجدت بعد . ومنهم من لم يكن يخرج من قصره او ديره . « وقد كان احدهم يستغرب اذا سمع بأناس يعيشون خارج القرية التي كان هو يعيش فيها » .

٤ — التجارب : لقد قام العلم الحديث من التجارب .

ذكر أرسطو انه اذا التي جسمان من شاطئ ، وكان احدهما أثقل من الآخر مرتين مثلاً ، فالجسم الأثقل يسقط الى الأرض في نصف المدة التي يقتضيها الجسم الخفيف . وطاش الفريوني في هذا الظلام الدامس عشرين قرناً

يدرسون ذلك في الامعات ولا يسمحون لعقولهم ان تفكر في فساد قول
أرسطو. لقد كان من يجرؤ على الارتياح في صحة ما ذكره ارسطو كالذي
يجرؤ على الارتياح بصحة ما ذكرته التوراة . ولم يكن عقاب احدهما اقل
من الموت .

واخيراً نبع في اوروبا رجل ايطالي اسمه غاليليو (ت ١٦٤٢ م) احب
ان يفكر فحمله تفكيره على ان يجرب صحة ما قاله ارسطو فصعد الى برج
بيزا المسائل والتي منه جسمين مختلفي الوزن ، فبرهن علمياً على ان رأي
ارسطو فاسد . من اجل ذلك تمجد صورة غاليليو في كل كتاب في الطبيعيات
وتمجيد الفضل في ذلك منسوباً اليه في كل مكان . وغاليليو يستحق ذلك !
على ان العرب قاموا ، قبل ان يأتي غاليليو بآغاثة علم او تزيد ، بتجارب
ستراها مذكورة في اماكنها ، وتمجدوا ارسطو نفسه مراراً وتكراراً . الا
ان هذا لا يقدح لا في ارسطو ولا في غاليليو ، ولكنه يدل على فضل
لاسلافنا من الحق ان يذكر لهم ويذكروا به .

٥ - والامور المفردة لم تكن ذات قيمة جليلة عند العرب ، حتى ان احاديث
الرسول المفردة — التي رواها واحد ، وتعرف من اجل ذلك باحاديث
الآحاد — ليس لها قوة الاحاديث المتواترة ، اي التي تروى من اوجه مختلفة.
وكذلك كان شأنهم في اللغة وفي العلم ايضاً . وسأكتفي هنا بمثل واحد
آخذه من قصة حي بن يقظان لابن طفيل يدلك على مدى التقدم الذي حازته
العلوم الطبيعية عند العرب وعلى دقة الموازنة بين مظاهره ، قال ابن طفيل
يصف تبه حي بن يقظان لما حوله (ص ٥٥) :

« ثم انه تصفح جميع الاجسام ... من الحيوانات على اختلاف انواعها
والنبات والمعادن واصناف المجارة والتراب والماء والبحار والثلج والدخان
واللهيب والحرق ، فرأى لها اوصافاً كثيرة وافصلاً مختلفة وحركات متضادة .
وانهم النظر في ذلك فرأى انها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ، وانها

من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متغاربة متكررة فكان (حي بن يقظان) تارة ينظر خصائص الاشياء وما يتفرّد به بعضها عن بعض فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر ، وينتشر له الوجود انتشاراً لا يضبط ثم كان ينتقل الى جميع انواع الميوان فيرى كل شخص فيها واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان ينظر الى نوع [نوع] منها كالطباء والخيل والحمار واصناف الطير صنفاً صنفاً ، فكان يرى اشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً في الاعضاء الظاهرة والباطنة والادراكات والحركات والمنازع ولا يرى بينها اختلافاً الا في اشياء يسيرة بالاضافة الى ما اتفقت فيه ...

« ثم كان يحضر انواع الميوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في انها تحس وتتغذى وتحرك بالارادة الى اي جهة شئت ... ثم كان يجمع في نفسه جميع انواع الميوان وحس النبات فيراها متفتحة في الاغذاء والنمو الا ان الميوان يزيد على النبات بفضل الحس والادراك ، وربما ظهر في النبات شيء شبيه به مثل تحريك وجوه الزهر الى جهة الشمس وتحريك عروقه الى جهة الغذاء ولشباه ذلك . فظهر له بهذا التأمل ان النبات والميوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما . هو في احدهما اتم واكمل ...» .

ولعل هذه الموازنة التي تجدها عند ابن طفيل المتوفي سنة ٥٨١ للهجرة (١١٨٥ م) من اعظم ما يتصف به البحث العلمي الحديث . ومع ذلك فقد كان صفة للحرب — لانك تجده عند غير ابن طفيل كالملاحظ المتوفي عام ٢٥٥ هـ — لا صفة لابن طفيل وحده . ولو احببت ان استشهد على كل شيء من ذلك لما اعياني . وكيفيك ان تعلم هنا ان ابن طفيل قد سبق في هذه الموازنة بين النبات والميوان دارون صاحب المذهب المشهور في التطور والذي اتبنت نظريته في ذلك على « ان جميع الاحياء من نبات وحيوان ترجع الى اصل واحد ، ولكنها تفرعت جميعها منه على نظام مخصوص في ازمته متطاولة » .

وقد يترض علي معترض في ذلك فيقول : أكان الاورويون في مثل هذا الجهل الدامس الذي تريد ان تبرزه لنا ، ولم يكن فيهم احد يدفع عن عصره او يستشهد به في هذا المقام ؟

فاذا كنت - حفظك الله - من هؤلاء فاقرا معي هذه الجملة في الطبعة الحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية (١٧ : ٤١٠ د) : « لا يستطيع احد ان ينكر ما اتصف به التفكير في المصور الوسطى من البعد العام عن العلم . وعن النقد . ان وجود شخص واحد مثل روجر بايكون في عصر ما لا يبرئ ذلك العصر من تهمة الجهل . ولعلك لا تدرك قيمة هذا القول حتى تعرف شيئا واحداً عن روجر بايكون ، روجر بايكون عالم انكليزي توفيت ١٢٩٤ للميلاد (٦٩٤ للهجرة) واشتهر باهتمامه بالعلم التجريبي . ولقد كان روجر بايكون يتعجب من الرجل الذي يريد ان يبحث في الفلسفة وهو لا يعرف اللغة العربية . »

ب - تطور العلوم الطبيعية عند العرب

- لما بدأ العرب نهضتهم الفكرية بالعلوم العمانية ، كان اول ما اتجهوا اليه ، او اتفق انهم اتجهوا اليه ، علم الصنعة (الكيمياء) . وقد كان اول من اشتغل بالكيمياء - وربما غيرها من العلوم الطبيعية ايضاً - خالد بن يزيد الملقب بحكيم آل مروان ، على ما تجمع عليه المصادر والمراجع العربية . ذلك ان خالدأ خاب في نيل الخلافة بعد وفاة اخيه معاوية الثاني سنة ٦٤٨هـ (٦٨٣ م) فانصرف الى العلوم واستقدم جماعة من مصر ممن كانوا في مدرسة الاسكندرية قتلهم من واحد منهم - وكان راهباً رومياً اسمه مريانوس - صناعة الكيمياء . بعدئذ أمر رجلاً ، يدعى اسطفان القديم ، ان ينقل له كتب الصنعة ، فكان ذلك اول نقل في الاسلام .
- وفي اواسط القرن الثاني للهجرة والثامن للميلاد اشتهر بالاشتغال بالكيمياء

رجل آخر هو ابو عبد الله جابر بن حيان الكوفي الذي بلغ في صناعة الكيمياء مبلغاً عظيماً .

على ان هنالك من ينكر امر خالد وجابر معاً . اما انكار خالد فأمر حديث لا اعرف احداً ذهب اليه قبل يوليوس روسكا (١) وأصر على ذلك اللومبيلي (٢) .

واما جابر بن حيان فكان منذ زمن قديم موضع خلاف ، زعم قوم انه أصاب الصنعة [استطاع ان يحول المعادن الخسيسة الى معادن شريفة] وانه برع في ذلك واكثر . « وقال جماعة من اهل العلم وأكابر الوراقين (٣) ان هذا الرجل لا اصل له ولا حقيقة . وان هذه المصنفات التي تنسب اليه صنفها الناس وبحلوها إياها » كما يروي ذلك كله ايضاً ابن التديم في أواسط القرن الرابع الهجري .

إلا أن ابن التديم يبين فساد الزعم القائل ان هذه المصنفات صنفها الناس ثم بحلوها جابر بن حيان فيقول : « وأنا أقول : ان رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب ويصنف كتاباً يحتوي على ألف ورقة ، يُتعب قريحته وفكره باخراجه ويتعب يده وجسمه بنسخه ثم يغله لغيره اما موجوداً او ممدوماً ، ضرب من الجبل . وان هذا لا يستمر على احد ولا يدخل تحته من تحلى ساعة واحدة بالعلم . وأي فائدة في هذا او أي عائدة ؟ والرجل له حقيقته . وامره اظهر واشهر ، وتصنيفاته اعظم واكثر ... وكان الرازي يقول في كتبه المؤلفة في الصنعة : قال استاذنا ابو موسى (٤) . جابر بن حيان ، ولكن سواء أكانت هذه الجهود لجابر بن حيان بعينه ام كانت لغيره ، فانها على كل حال كانت لواحد من العرب .

(1) Arab. Alchemisten I, Chalid b. Jezid 51 f.

(2) La Science Arabe, 55.

(٣) الوراقون : اصحاب المكاتب وكانوا يسخنون الكتب ايضاً .

(٤) في الفهرست ايضاً ابو عبد الله ...

كذا بدأت النهضة العلمية الحقيقية في الاسلام فكيف ترقى واتسعت ؟
١ - لتتقدم الآن الى الكلام على جهود العرب في العلوم الطبيعية ،
ولنبدا هنا بعلم الحياة .

يرى ابن طفيل ان الحياة الاولى نشأت نشوءاً طبيعياً آلياً . وهو يفترض
لذلك جزيرة عند خط الاستواء ، لان منطقة خط الاستواء في رأيه أعدل
بقاع الارض . واتفق انه كان في تلك الجزيرة مكان معتدل فيه طينة
مواقة لنشوء الحياة إذ يمتزج بها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج
تكافؤ وتبادل . واختبرت هذه الطينة اختاراً جعل فيها استعداداً لقبول
الحياة . ثم انشقت هذه الطينة عن طفل بشري !

لا شك في ان انشقاق الطينة عن طفل بشري يخالف للحقيقة العلمية ؛
ولكن اختبار الطينة اختاراً متصاعداً متصلاً حتى اتفق عند درجة معينة
من الحرارة والاختار ان تنشأ فيها الحياة مطابق للعلم الحديث آتم المطابقة .
ثم ان اختيار خط الاستواء للنشوء الحياة الاولى مهم جداً ، ذلك لأن
الاحياء البسيطة — التي تتألف من خلية واحدة ، وتلك حال ادنى دركات
الحياة — تحتاج الى رطوبة كثيرة وحرارة ، وهاتان لا تتوفران في مكان
توفرهما على خط الاستواء .

ولا شك في ان ابن طفيل لم يمرض للنظرية — ففرضه نشوء الحياة
الاولى — بالتفصيل فيجعل الحياة تتدرج من النبات الى الحيوان الى الانسان
على نظام ما ، لان ذلك فيما يظهر يخرج على نطاق قصته . فان هذه النظرية
كانت معروفة بتفصيلها منذ ايام اخوان الصفا قبل ابن طفيل بقرن ونصف
قرن . وقد ظلت شائعة حتى ذكرها ابن خلدون في مقدمته . (ص ٩٦) فقال :
وتم . انظر الى عالم التكوين كيف ابتدا من المعادن ثم النبات ثم
الحيوان على هيئة بديسة من التدرج : آخر افق المعادن متصل بأول افق
النبات مثل الحشائش وما لا ينر له ، وآخر افق النبات مثل النخل والكرم

متصل بأول افق الحيوان مثل الحزون والصف ، ولم يوجد لها الا قوة
 النفس فقط . ومعنى الاتصال في هذه المكونات ان آخر افق منها مستعد
 بالاستعداد القريب لان يصير اول افق الذي بعده . واتسع عالم الحيوان
 وتعددت انواعه وانتهى في تدريج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والروية
 ترتفع اليه من عالم القردة (١) الذي اجتمع فيه الحس والادراك ولم ينته
 الى الروية والفكر بالفعل ، وكان ذلك اول افق من الانسان بعده ، وهذا
 غاية شهودنا .

ومع انه هذا الوصف يحاكي العلم في أساسه فان هنا موضع ملاحظتين
 على ابن خلدون اولاهما انه اعتبر النخل في ارقى افق النبات معتمداً على
 حجمه وشكله وان ثمره ممدوح مفيد مع ان النخل على ما نعرف من علم
 النبات الحديث ليس ارقى النبات ولا من ارقاه لان بفره من ذوات الفلقة
 الواحدة لا من ذوات الفلتين كاللوز والشمش وغيرها . ومن تأخر النبات
 ذي الفلقة الواحدة في عالم الحياة كالنخل والصنوبر انك اذا قطعت رأس
 شجرته وقف نموها ويست ، بخلاف النبات ذي الفلتين فانه اذا قطع من
 نحو رأسه خرجت له اغصان جديدة من اطرافه .

وثاني الملاحظتين وأهمها انه اعتبر ان التطور يمر من ارقى النبات الى أدنى
 الحيوان ، فشجرة الجوز مثلاً تصبح حلزوناً وصدفة ودودة . وهذا بلا
 ريب خطأ . على انه قد سبق لنا قلنا ان عمدة البقرية في تاريخ ترقى
 العلوم ليس اصابة مفردات الحقائق فقط بل اصابة الاتجاه الصحيح في التفكير .
 ولئن كان ابن خلدون قد اخطأ في الاولى وهي أقل أهمية فانه قد أصاب

(١) في النسخ المطبوعة في الشرق : عالم القردة ، وهو بلا ريب خطأ
 مطبعي لا يتفق مع المعنى ولا مع بحث ابن خلدون . على ان طبعة باريس
 تذكر بوضوح « عالم القردة » بتقديم الراء على الدال . واول من نبه الى
 ذلك الانظار ساطع الحصري في كتابه عن مقدمة ابن خلدون ٢ : ٧ .

في الثانية وهي مدار الاهمية والعبقرية معاً . واخرى ، فان ابن خلدون مؤرخ علوم هنا لا عالم ، وله في ذلك بعض المذر ان خطأ هو او لم يكتشف اخطاء العلماء ..

على ان اخوان الصفا قد وصفوا هذا التطور في رسائلهم وصفاً أدق مع انهم جاءوا قبل ابن خلدون بخمسة قرون او ثقل قليلاً ، قالوا في رسائلهم (٢ : ١٥٤ - ١٥٥) :

فأدون الحيوان واتقصه هو الذي ليس له الإحاسة واحدة ... وهكذا أكثر الديدان التي تكون في الطين وفي قعر البحار وفي أعماق الانهار . فهذا النوع حيوان نباتي اذ يشارك الحيوان في الحركة ويشارك النبات في الحس فقط .

« وان النبات متقدم الكون والوجود على الحيوان بالزمان ، والحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على الحيوانات التامة الخلقة (التي) تكون في زمان طويل لاسباب يطول شرحها . وان حيوان الماء وجوده قبل حيوان البر بزمان . والحيوانات كلها متقدمة الوجود على الانسان » .

وقد عرف اخوان الصفا ان أدنى انواع الحيوان النباتي يتغذى عن طريق جلده بالامتصاص الذاتي ، قالوا (٢ : ١٥٧) « ومن الحيوان ما هو أدون رتبة مما يلي النبات ، وهو كل حيوان ليس له الإحاسة الحس غسب ... وهذا النوع من الحيوانات اجسامه لحمية وبدنه متخلخل وجلده رقيق وهو يمتص المادة بجميع بدنه بالقوة الماذية ويمص العن ، وليس له حاسة اخرى ... وهو سريع التكون وسريع الهلاك والفساد والبلية » .

والذي يجب في هذا النص ، الذي هو واحد من عشرات في رسائل اخوان الصفا ، انه صحيح في مفردات حقائقه وفي اتجاهه معاً ، وهو في الحقيقة فصل من علم الحياة الحديث . وموضع الملاحظة هنا ان اخوات الصفا يعتبرون الديدان أدنى انواع الحيوان ، مع ان الديدان انواع وأن

هناك ما هو ادنى منها في سلم الحياة . ويسمى من وصف اخوان الصفا لهذه الدينان « التي تكون في الطين وفي قعر البحار واعماق الانهار » انهم يذهبون الى الحيوانات البسيطة ذات الخلايا المحدودة . واعظم من ذلك ادراكهم ان هذه الحيوانات الاولى تتغذى من جلدها كله بواسطة الامتصاص الذاتي ؛ وان هذه الحيوانات نفسها « حيوانات نباتية » كما نعرف تماماً من علم النبات الحديث .

٢ - وفي علم الطبيعيات خاصة اتجه العرب اتجاهاً مادياً آلياً . كان اليونان الاقدمون وأرسطو فيهم على ما مر معنا يعتقدون ان العوالم والمكونات تتألف من العناصر الاربعة : الماء والهواء والتراب والنار ، ثم زعموا ان هذه العناصر تحمل نوعاً من الحياة ، او انها مستقر لآلهة لها . من اجل ذلك عرف اليونان الاقدمون بالقول بمذهب « المولوزوا (المادة الحية) » . وجاء ابن حزم (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ) فلم ينكر العناصر الاربعة ، ولكنه انكر ان تكون حية ، فقال ان هذه العناصر « موات » بطبيعتها ، وعلى هذا يتركب منها اجسام موات كالخجارة والخشب وأجساد الناس والحيوان والنبات - بصرف النظر عن الحياة فيها (فلن جسد الانسان الميت مثلاً مؤلف من هذه العناصر) .

وقريب من القول بالعناصر الاربعة القول « بالجواهر الفردة » او الجزء الذي لا يجزأ . ومع ان هذه الفكرة قديمة قال بها ديموقريطس اليوناني (ت ٣٧٠ ق م) واستأذنه لويكوبوس فيما قيل ، ومع ان هذه الفكرة تخالف في تفاصيلها العلم الحديث فلان الاتجاه فيها كان صواباً . ولقد كانت عبقرية العرب ، حينما اخنوا عن اليونان القول بالجواهر الفردة ، تتجلى في شيء واحد : في التمييز بين الصواب والخطأ . كان ثمة في التاريخ القديم نظرتان طبيعيتان : نظرة الى العناصر الاربعة ونظرة الى العنصر الواحد . ولقد كانت النظرة الى العناصر الاربعة يومذاك أقوى لانها كانت تستند الى

شهرة أرسطو الذي كان يقول بها . ومع ذلك فقد مال العرب بثاقب رأيهم او بالاتفاق الى نظرية الجوهر الفرد ميلاً قوياً ظاهراً .

ويتعلق بنظرية الجوهر الفرد من قرب او من بعد نظرية تولد الحرارة . فاسمع ابن طفيل يتكلم على سبب الحرارة :

« ان الشمس لا تسخن الارض كما تسخن الاجسام الحارة اجساماً اخرى تمامها ... ولا الشمس ايضاً تسخن الهواء اولاً ثم تسخن بعد ذلك الارض بتوسط سخونة الهواء . وكيف يكون ذلك ونحن نجد ما قرب من الهواء من الارض في وقت الحر اسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد عنا علواً ؟ فيقي ان تسخين الشمس للارض إنما هو على سبيل الاضاءة لا غير ؛ فان الحرارة تتبع الضوء أبداً ، حتى ان الضوء اذا افترط في المرآة المقمرة اشمل ما حازاها . »

ولقد اصاب ابن طفيل حيناً لاحظ ان الحرارة تسير مع الاضاءة — ونحن نقول « الاشعاع » — وذلك ان موجات الحرارة وموجات الضوء نوع واحد ، إلا ان موجات الضوء اقصر . تلك احدى نظريات التسخين الحديثة .

أما فيما يتعلق بالحرارة الواصلة من الشمس الى الارض خاصة فيقول ابن طفيل ايضاً : « وقد ثبت في علوم التماثل (العلوم الرياضية الطبيعية) بالبراهين القطعية ان الشمس كروية وان الارض كذلك ، وان الشمس اعظم من الارض كثيراً ، وان الذي يستضيء من الارض بالشمس اعظم من نصفها ، وان هذا النصف المضيء من الارض في كل وقت اشد ما يكون الضوء في وسطه ... لانه يقابل من الشمس اجزاء اكثر ... »

ونما يكون الموضع وسط دائرة الضياء اذا كانت الشمس على سمت (١) رؤوس الساكنين فيه لما تبعد الشمس فيه عن مسامطة رؤوس اهله كان

(١) السميت هو أعلى نقطة فوق رأس الانسان ، والمسامطة مكان الشمس في كبد السماء على نقطة قائمة على رأس الانسان .

شديد البرودة جداً، وإن كان مما تقدم فيه المسامحة كان شديد الحرارة. على أن ابن خلدون لما استعرض تاريخ العلم عند العرب وضع ذلك في أسلوب أقرب إلى الأسلوب العلمي فقال : « ثم إن الشمس عند المسامحة وما يقاربها تبث الحرارة (على زوايا) قائمة ، وفيما دون المسامحة على زوايا منفرجة أو حادة . وإذا كانت زوايا الأشعة قائمة غظم الضوء ، وانتشر ، بخلافه ، في المنفرجة والحادة . فلهذا يكون الحر عند المسامحة وما يقرب منها أكثر منه فيما بعده ... »



وكذلك بحث العرب في الثقل النوعي وقدروا ثقل بعض الاجسام تقديرًا يطابق ما قدره العلماء الماصرون أو يقارنه ، مع أنه لم يكن للعرب من الآلات ما يسهل عليهم هذه المهمة ، كذلك التي للعلماء الحديثين .

لعل أول من قبله إلى قوانين الثقل النوعي كان أرخيدس اليوناني (ت ٢١٢ ق. م) . على أن العرب درسوا الثقل النوعي في الاجسام . وكانوا أول من وصل إلى نسب حقيقية بين وزن الاجسام المختلفة وبين الماء . وأول من بحث في ذلك سنده بن علي الذي كان في أيام المأمون . وكذلك اشتغل ابن سينا بتجارب كثيرة لاستخراج الثقل النوعي لمواد كثيرة .

أما العالمان اللذان كان لهما فضل عظيم في هذا الباب فهما البيروني والغازن . فالبيروني أو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني المتوفى نحو سنة ٤٤٠ هـ الهجرة (١٠٤٨ م) رياضي مشهور وعالم طبيعي كبير اشتغل باستخراج الثقل النوعي بأن كان يزن الجسم في الهواء أولاً ثم يزن الجسم نفسه في الماء بعد أن يدخله في وعاء مخروطي الشكل مثقوب على علو معين . وبعدئذ يزن الماء الذي أراحه ذلك الجسم . فيعرف الماء المزاح كان يعرف حجم الجسم .

ومن قسمة وزن الجسم في الهواء على وزن المبله المزاج يخرج القتل النوعي للجسم الموزون ، او لمادة الجسم الموزون على الأصح .

والخازن او الخازني على الاصح هو ابو الفتح عبد الرحمن المنصور الذي بلغ اشده حوالي ٥١٢ للهجرة (١١١٨ م) . واليك الآن قائمة بمواد استخراج البيروني والخازني ثقلها النوعي ؛ قارن بينها وبين الارقام الحديثة وانظر ما وصلا اليه قبل علماء اوروبا المتأخرون ببضعة قرون . ويظهر ان البيروني قد استعمل طريقتين اثنتين لاستخراج القتل النوعي (١)

المادة	أرقام البيروني	الخازني	الارقام الحديثة
الذهب	١٩٠٢٦	١٩٠٠٥	١٩٠٢٦
الذهب	١٣٠٧٤	١٣٠٥٦	١٣٠٥٦
النحاس	٨٠٩٢	٨٠٦٦	٨٠٨٥
النحاس الاصفر	٨٠٦٨	٨٠٥٧	٨٠٤ نحو

ولم يكف العرب بالبحث عن القتل النوعي للمعادن والحجارة بل تعدوا ذلك الى السوائل على صعوبة استخراج القتل النوعي للسوائل حتى بالآلات الموجودة بين ايدينا اليوم . فقد وجد البيروني مثلاً ان الفرق في القتل النوعي بين المبله البارد والماء الحار ١٦٧٧٠٠٤ . ثم ان الخازني قد اتقن هذا القياس حتى كان خطأه لا يتجاوز ستة من مائة من الغرام في كل كيلوغرامين ومائتي غرام . وقد اختص الخازني باستخراج القتل النوعي للسوائل التالية :

النسبة التي استخرجها الخازني	النسبة الحقيقية	المادة
١٠٠٠	١٠٠٠	الماء المذب البارد :
٠,٩٥٨	٠,٩٥٩٧	الماء الحار :
٠,٩٦٥	٠,٩٩٩٩	الماء اذا بلغ درجة صفر :
١,٠٤١	١,٠٢٧	ماء البحر :
٠,٩٢٠	٠,٩١	زيت الزيتون :
١,١١٠	١,٠٤٢-١,٠٠٤	حليب البقر :
١,٠٣٣	١,٠٧٥-١,٠٤٥	دم الانسان :

ويجب ان نعتبر النسبة التي وصل اليها الخازني دقيقة جداً لانه الاختلاف بين ما وصل هو اليه وبين ما وصل اليه العلماء المعاصرون لنا يمكن تعامله . فياه البحار مثلاً تختلف في كمية الاملاح التي فيها اختلافاً كبيراً ، فكلم كان البحر صئيراً اقليمياً (داخياً) كالبحر الميت او بحر قزوين كانت مياهه اكثر ملوحة وبالتالي اقل من مياه البحار العظيم كالمحيط الاطلسي والمحيط الهادي . وكذلك الثقل النوعي للحليب البقر يختلف بين بقرة وبقرة بالاضافة الى المرعى ، فالمرعى الخصب الذي يزيد مقدار السمن في الحليب فيكثر حينئذ الثقل النوعي للحليب . ونحن لا نعلم اليوم اي مياه البحار غنى الخازني ولا عدد البقر التي اجري عليها تجاربه .

ولقد عرف الخازني ايضاً ان الاجسام الناقطة تنجذب في سقوطها الى مركز الارض . ويقال انه عرف نسبة السرعة المتصاعدة في سقوط الاجسام . وعرف اشياء كثيرة غير ذلك .

ولم تقف عبقرية الرب عند الامور النظرية في الفضل النوعي بل تجاوزتها الى الناحية العملية فان عباس بن فرناس الاندلسي فكر في الطيور وكيف انها تسمح في القضاء وأدرك ان ثقلها النوعي يخفف لمكان الريش منها والمقاومة

المواء لجناحي الطائر ، ولذلك كما تقفه ريشاً وجمل له جناحين وقذف نفسه من برج في مدينة قرطبة فاستطاع ان يطير مسافة ما . ولكنه غفل عن ان يجعل لنفسه ذنباً يقلوم المواء اذا اراد السقوط على الارض ، فلما اراد السقوط وقع على زمكه (مؤخرته) فقتل . وهكذا يكون العرب قد افكروا في الطيران وجربوه . على ان خيبة عباس بن فرناس ان منعت الثوب من ان يحققوا هذا القانون العلمي عملياً ؛ فانه لم يرض عليهم بان لهم على الابتكر واتجاه المفكر الصحيح .

ودرس العرب الحواس دراسة وافية وسأكتفي هنا بناحيتين فقط ، بالبصريات والسوت .

أما البصريات فقد اهتم العرب بها منذ اهتموا بالفلسفة الصحيحة ، منذ ايام الكندي المتوفي بعد ١٦٥ للهجرة (٨٧٠ م) بقليل ، فقد ألف الكندي كتاباً في اختلاف المناظر وآخر في اختلاف مناظر المראה ؛ ولعله ألف غيرها في هذا الموضوع ولم تصلنا .

وقيمة الكندي إنما هي في الرياضيات والطبيعات خاصة ، على ان ما تفقده عند الكندي من التفصيل في النظريات الرياضية والطبيعية مجده عند ابن سينا المتوفي طم ٤٢٨ للهجرة (١٠٣٧ م) وعند ابن الهيثم المتوفي بعد ابن سينا بضع سنوات . وظني ان ابن سينا سبق ابن الهيثم بقانون البصر . واذ ابن الهيثم زاد على ابن سينا بتشريح العين وبمعادلات الضوء . ابل الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا فانه يرمي البصر بأنه « مرآة يتشيع فيها خيال البصر » (بفتح الصاد) ما دام محاذية ، فاذا زال (ذلك البصر) ولم يكن قوياً انسلخ . ثم عرفه تعريفاً اوفى وأدق فقال : « هو قوة مهتة في العتبة المحوطة بمركز صورة ما ينطبع في الرطوبة الجلدية من أشباح الاجسام ذوات اللون المتأدية في الاجسام

الشفافة بالفعل الى سطوح الاجسام الصلبة .

ومع ان هذا التعريف علمي خالص يبرز في العصر الذي قيل فيه بروز البدر بين النجوم او بروز النور الكشاف في الالة الحائلة ، فان عبقرية ابن سينا في البصريات بلغت الذروة - فيما قاب نظرية البصر في عصره - وفي الاعصر السابقة منذ ايام اليونان - رأساً على عقب فقال: « وقد غلط من ظن ان الابصار يكون بخروج شيء من البصر الى المبصرات (فتح الصاد) يلاقها ... » ثم تعد هذه النظرية بتفصيل واف واثبت ان شبح الجسم الملون هو الذي ينعكس الى العين . بعدئذ وضع برهاناً هندسياً طبيعياً لذلك يقوم على القضية التالية : « اذا فرض جسان متساويي الحجم على بدين مختلفين ، فان الجسم الابعد يرى اصغر من الجسم الاقرب ، لان صدر الشبح في رأي العين ناتج من زاوية البصر التي ينعكس عليها الشبح الى العين » . ومن اراد معرفة التفصيل في هذه القضية فليرجع الى الصفحة السابعة عشرة وما بعدها من كتاب تسع رسائل لابن سينا (١) . ولعل هذه النظرية من وضع ابن الهيثم (٢) فهي به أليق ولكنتي اخذتها عن ابن سينا الذي يدعي هو نفسه السبق اليها .

واعظم من ابن سينا في هذا الباب ابو علي محمد بن الحسن البصري المعروف بابن الهيثم فقد كان احد اكابر الطبيعيين في العصور الوسطى (٣) كتب ابن الهيثم كتاب المناظر في البصريات وكان فيه مستقل الرأي الى حد بعيد مع اعتماد الاساسي على ما كتبه اليونان ... وابن الهيثم اول من شرح العين ، وله مسائل في العين تعرف في أوروبا بمسائل ابن الهيثم .

(١) مطبعة الجوائب (القسطنطينية ١٢٩٨ هـ) .

(٢) اغلب الظن ان المقصود بابي علي هنا ابن الهيثم لا ابن سينا الذي

يعرف ايضاً بالشيخ ابني علي :

ولابن الهيثم نظرية في النور والاضاءة يذكر ابن طفيل (ت ٥٨١هـ ، ١١٨٥ م) انه لم يسبقه احد اليها ، قال : « وقد تبين (في الدوام الطبيعية) ايضاً ان الاجسام التي تقبل الاضاءة اتم القبول هي الاجسام الصقيلة (المصقولة) غير الشفافة ، وبها في قبول ذلك الاجسام الكثيفة غير الصقيلة . اما الاجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه . وهذا مما برهنه الشيخ أبو علي خاصة ولم يذكره من تقدمه » .

وجرب ابن الهيثم ان يقيس علو طبقة الهواء فوق سطح الارض لانه لاحظ ان الشفق (١) يبدأ بالتناقص حينما تصبح الشمس على تسعة عشر درجة تحت الافق . وكذلك درس انعكاس الضوء وانكساره واستطاع ان يملئ بذلك كبر حجم الشمس والقمر في رأي العين حينما يكونا قريبين من الافق عند الشروق وعند الغروب . وهو الذي وضع قانون سير الأشعة سيراً كروياً (منحنياً كمنحناء سطح الارض) (٢) .

هذه النظريات وسواها مما وضعه ابن الهيثم في القرن الرابع الهجري (والخادي عشر الميلادي) تعتبر جزءاً من العلم الحديث ، ولقد كان تأثيرها كبيراً على العلماء الاوربيين ، وخصوصاً اذا علمنا ان كتب ابن الهيثم قد نقلت الى اللغات الاوروبية . في زمن متقدم على النهضة الحديثة . ويظهر ان روجر بايكون الإنكليزي (ت ١٢٩٢ م ، ٦٩١هـ) واضع أساس العلم التجريبي قد استفاد من الاصل العربي لكتب ابن الهيثم ومن الترجمات اللاتينية . اما كتاب جون بكام (ت ١٢٩١ م) في « المناظر » فليس سوى مختارات غير وافية من كتاب ابن الهيثم في الموضوع نفسه .

ولقد وجدت آراء ابن الهيثم عند فيتلو ميلاً كبيراً . وفيتلو هذا ألماني من جهة الاب بولوني من جهة الام ، ولد في نواحي برسلاو في

(١) اللون الأحمر الذي يظهر على الافق بعد غياب الشمس .

(٢) Sarton I 721; Ueberweg II 324 — 325, s. infra.

شالينز^١ من أقصى مدينة ألمانية إلى الشرق . ومع ذلك فقد جذبته بلادهم في إيطاليا
ليتلم للمعالم الرياضية الطبيعية لا علوم اللاهوت كما كان يتنظر منه في الأغلب .
وقد ألف فيتلو نحو عام ١٣٧٠ م (١٣٧٠ هـ) كتاباً اسمه « المناظر » يبحث
في الضوء وفي انتشاره وفي تركيب العين . وفي خداج النظر وفي انكسار
النور وأنواع الزايات .

كان لكتاب فيتلو هذا تأثير كبير في تقدم العلوم الطبيعية في أوروبا
وخاصة فيما يتعلق بحث الضوء ، وقد تأثر به يوهان كيبلر المتوفي عام ١٦٣٠ م
(١٠٤٠ هـ) الذي وضع حركات الاجرام السماوية للجرة الأولى على أساس
علمي فكان منها قوانين كيبلر الثلاثة المشهورة . ويدكر المصنفون من
مؤرخي العلم والفلسفة في أوروبا (٩) ان قبلًا قليلًا فقط من هذا الاثر
البارز الذي أحدثه فيتلو يرجع الفضل فيه الى فيتلو نفسه ، إذ أن كتابه
ليس عملاً مستقلاً ، فان اعظم اقسامه حجماً وأهمية مأخوذ بالحرف الواحد
من كتاب المناظر لابن الهيثم .

وشرح كتّيب المناظر لابن الهيثم من العرب بكاء الدين ابو الحسن
القاوتسي المتوفي نحو ٧٢٠ للهجرة (١٣٢٠ م) وأضاف اليه موقلاً متكررة
لم يذكرها — فيل يقول اللوميلي (١٠) — ابن الهيثم ، من هذه انكسار
الضوء وانكساره عند ملاقاته لجسم كروي ، وتخليق قوس قزح والفرقة
النسوداء (وهي صندوق عكس الانعلاق يمر النور من علة في احد جوانبه
فيصنع اشباحاً يمر عليه من الاجسام على الجانب المقابل — وهذا اسهل
آلة التصوير) .

وحوالي هذا الزمن استطاع قلند الدين محمد بن محمود الشيرازي
المتوفي سنة ٧١٩ للهجرة (١٣١٩ م) ايضاً تامل قوس قزح تاملًا صحيحاً

(٩) Völknerweg. Grundriss d. Gesch. d. Ph. : 11. Aufl.)

II 475. (2) La Science Arabe 106

فقال : ينشأ قوس قزح من وقوع لشفة الشمس على قطرات الماء الصغيرة الموجودة في الجو عند سقوط الأمطار ، وحيث أن الشفة الانعكاساً داخلية ، وبعد ذلك يخرج الدخان الرائي . وطلب الدين هذا استناد كمال الدين الفارسي شارح كتاب المناظر لابن الهيثم (١) .

وعن اشتغال بدراسة سرعة الضوء وسرعة الصوت أبو الزحان البيروني (ت نحو ١٠٤٠هـ ١٠٤٨م) فاعلم أن سرعة الضوء أعظم كثيراً من سرعة الصوت . وكذلك درس البيروني الضغط في جوف الأرض وبنى عليه عمل الينابيع وسخر ما تسميه نحن اليوم بالآبار الارتوازية (٢) .
وقبل أن امسح القلم من علم الطبيعيات عند العرب اود أن اعطف على ذكر الرقاص والبوصلة .

أما مخترع الرقاص — ويجوز أن يسمى الموزار أيضاً — فهو ابن يونس المصري المتوفى سنة ٣٩٩ للهجرة (١٠٠٩ م) ؛ واسمه الكامل أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد يونس . ثم جاء بعده عالم عربي آخر يعرف بابن يونس أيضاً ، توفي عام ٦٤٠ للهجرة (١٢٤٢ م) فلاحظ تنقيب الرقاص وعرف شيئاً كثيراً من قوانينه ، إذ كان الفلكيون يستعملونه لحساب الفترات الزمنية في اتجاه رصد النجوم (٣) .

(٧) طوقان ٢١٥

(2) Sarton I 708.

(٧) الرقاص أو رقاص الساعة كما يعرف اليوم أيضاً يعرف بالافرنجية باسم البندول من الكلمة اللاتينية بندولوم (الملق أو المتدلي) . ولما لا تجد إلى الآن عن اختراع العرب للرقاص واستفادتهم منه أكثر مما ذكره صديقي الأستاذ قدي طوقان في كتابه القيم : تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ١٤٣٠هـ - ١٤٤٥هـ .

وبعد ان اخترع العرب الرقاص ووضعوه موضع الارتفاع العملي بستائة وخمسين عاماً ، وبعد ان استخرجوا شيئاً من قوانينه بأربعمائة عام جاء غزاليو الايطالي المتوفي عام ١٦٢٤م (١٠٥٢هـ) وتوسع في درس الموضوع ووضع أكثر القوانين التي تعرفها اليوم عن الرقاص وجسبها حساباً رياضياً . وإذا كان القرنيحة يعدون اختراع الرقاص امرأ لا تقدر قيمته ولا نتائجه ، وإنه لولاه لما توصلت العلوم الفلكية الى المنزلة العالية التي هي عليها اليوم ،^(١) وهم لم يعرفوا الرقاص إلا في القرن السابع عشر للميلاد ، فإذا يجب علينا نحن ان "نكن" من الاحترام للعالم العربي الذي منحنا هذا الاختراع النفيس قبل ان عرفته اوروبة نحو سبعة قرون ؟

واما البوصلة او الحك (بكسر الحاء) كما يعرفها العرب فالعرب لم يخترعوها رأساً بل حسنوها ونقلوها الى القسم المتمدن من اوروبة .

عرف اليونانيون القدماء ان بعض الاجسام تجذب اجساماً آخر كحجر الكهرمان فانه اذا حُك وأدنى من قشة جذبها . وكذلك عرف العرب المختاطيس الطبيعي والصناعي . اما أقدم من عرف البوصلة فالصينيون ، وقد اخذها العرب عنهم ، وعن العرب اخذها الاوربيون في أثناء الحروب الشامية . ويظن ان اهالي شمالي اوروبة كانوا يعرفون البوصلة التي جاءتهم ايضاً من الصين ولكن عن طريق الروسين . إلا ان أهمية دور العرب في ذلك انهم هم الذين عرفوا اوروبة في عهد نهضتها في هذا الاختراع الجليل . ويلحق بالعلوم الطبيعية على الاصح علم الموسيقى ، وان كان ابن سينا يجعلها احد علوم الرياضيات الاربية : علم المزد (الحساب والمجر) وعلم الهندسة وعلم الهيئة (الفلك) وعلم الموسيقى . وعلم الموسيقى (بالالف الطويلة ايضاً) علم يعرف منه حال النغم ويغطي العلة في اتقانها واختلافها او حال الابعاد

(١) راجع علم الفلك وتطوره عند العرب لمكارزوليني ص ٣٠٧

والاجناس والجووع والانتقالات والايقاع وكيفية تأليف الحجر والهداية الى معرفة الملاهي كلها بالبرهان» (١) .

ومع ان الموسيقى « فن » قديم ، فان العرب هم الذين جعلوه « علماً » له قواعد رياضية واوجدوا السلم الموسيقي وقياس الوتر ، وقد الف الكندي في الايقاع الموسيقي قبل ان تعرف أوروبا الايقاع بعدة قرون .

٣ — ولا اريد ان اقول لك ان جهود العرب في الكيمياء كانت اعظم من جهودهم في الطبييات ، ولكنني احب ان اقول ان قيمة هذه الجهود كانت أين وأظهر وأدوم أثراً . واذا كان التاريخ المصنوع قد غصب العرب حقهم في تاريخ الطبييات ، فانه لم يستطع ان يغفل ذلك في تاريخ الكيمياء ، وان كان قد حاول الاقلال من شأنه .

وقبل ان أتدخل موضوع الكيمياء عند العرب احب ان اجلو نقطة ذات اهمية كبرى ، تلك هي الكلام على الكيمياء القديمة التي اشتهرت بأنها محاولة تحويل النحاس الى ذهب ، وعلى الكيمياء المعاصرة التي تعني ما قصد نحن به اليوم من لفظة كيمياء .

ان من يدرس تاريخ العلوم الطبيعية منذ عهد اليونان الاقدمين يعلم ان اليونانيين قالوا بأن هذه المواد التي نشاهدها في عالمنا تتألف مما ظنوه يومئذ عناصر متباينة هي الماء والهواء والتراب والنار ، او من ذرات من عنصر واحد ولكنها مختلفة الاشكال والاحجام ومرتبطة في كل مادة على نظام خاص وبكثافة معلومة . من اجل ذلك لم يكن مستبعداً ان ينظر رجال هؤلاء اننا اذا استطعنا مثلاً ان نلعب بتحويل مواد ما ، واطاعة تركيبها على ما نهوى ، استطعنا ان نحول مثلاً النحاس الى ذهب والرصاص الى فضة . وعلى هذا اشتغل اليونان زمناً طويلاً .

وتلك هذا الوم من قوس الاوربيين ووقفوا عايه الجهود وبذلوا الاموال الى القرن التاسع عشر - عصر العلم والنور .
ولم آخر مشاهير الكيماويين في اوربة كان فلان هلمونت المتوفى عام ١٦٤٤ م (١٠٥٤ هـ) والذي اعترف بأنه حول الزئبق فعلاً الى ذهب .
وفي عام ١٧٨٢ عمل الطبيب الانكليزي جيمس برايس تجربة بمسحوقين ابيض واحمر وحول بها ستين ضعفاً امثالها من الزئبق الى فضة وذهب .
ويقال ان المدن الذي جوله على هذه الصورة اختبر فوجد صحيحاً . وفي العام التالي طلب منه اعادة التجربة فمجز عنها فاتحراً .

ولما جاء العرب اهتموا ايضاً بهذه الناحية من الكيمياء ، ولكنهم كانوا وهم يقومون بالتجارب المادية في سبيل هذه الغاية الوهمية من الناحية العملية على الاقل كانوا يختبرون اموراً ويكتشفون قوانين ويمرّفون مواد هي في الحقيقة الاساس الصحيح الذي قلّت عليه نواح كثيرة من الكيمياء الحديثة .

فلنأت الآن الى جابر بن حيان او الى عصر جابر بن حيان كما سماه جورج سارطون اكبر مؤرخي العلوم في كتابه « مقدمة الى تاريخ العلم » ، فقد أطلق سارطون على المدة التي تقع بين عام ٧٥٠ وعام ٨٠٠ (نحو ١٣٢ - ١٨٥ هـ) فيما يتعلق بالعلم والفلسفة في الشرق والغرب معاً « عصر جابر بن حيان » .

مر معنا من قبل ان الخلاف يتناول (عند النقاد القدماء والمحدثين) شخصية جابر بن حيان . اما الكتب واما النظريات التي تنسب الى هذا الرجل فكانت صحيحة مشهورة منذ أول القرن الثالث للهجرة (اوائل القرن التاسع للميلاد) . فاذا نحن اخذنا انفسنا باعتبار هذه النظريات - بصرف النظر عن صاحبها - أدركنا ان العرب قد اتوا منذ ذلك الزمن بآراء

وجهود جديرة بالاهتمام . وسأكتفي بما ينسب الى جابر بن حيان او الى جهود العرب منذ اوائل القرن الهجري الثالث — حتى لا أقول منذ اواسط القرن الهجري الثاني — بما يلي :

(أ) تقطير الخلل للحصول على حامض الخليك المركز — اذا احببنا ان ننقل ذلك الى لغة الكيمياء الحديثة قلنا : انه حضر حامض الخليك التي يقطر الخلل ، او انه فصل مواد متصاعدة من السوائل المذابة فيها بواسطة التقطير . وقيمة ذلك في تاريخ تطور العلوم ان جابر بن حيان او احد الماصرين له أدرك ان درجة الغليان في حامض الخليك أدنى من درجة غليان الماء ، وهكذا فتح أمام العالم سراً من اسرار التحليل الكيماوي الصحيح البسيط . ذلك انه أدرك ان للسوائل المختلفة درجات غليان مختلفة فلذا احببنا فصل سائلين ممزوجين او بضعة سوائل ممزوجة معاً فما علينا إلا أن نضع المزيج على النار ونبدأ بتصعيده (او تقطيره كما نقول نحن اليوم) ونضع درجة الحرارة شيئاً فشيئاً فكلما وصلنا الى درجة معينة انقصت مادة معينة من ذلك المزيج .

(ب) نظرية الكبريت والزئبق في المادان — وهي القول بان المادان (التي عرفها العرب وكان عددها سبعة) تتألف من كبريت وزئبق ينسب متفاوتة فلذا زادت كمية الكبريت في معدن ما كان ذلك المعدن اقل ولكنه اكثر هشاشة (أسهل كسراً واقصاماً) واكثر قبولاً للصدأ وكان أخف ؛ واما اذا كانت نسبة الزئبق فيه اكثر فلان ذلك المعدن يصيح ألين ولكن غير قابل للصدأ ولا مطاوعاً للاقصام وكان اقل وزناً .

واذا كانت هذه النظرية طرية اليوم عن كل قيمة علمية فانها كانت يومذاك على غاية من الاهمية إذ كانت في الدرجة الاولى تمهيداً لارسطو الذي كان يقول بالناصر الاربعة . اما في الدرجة الثانية فكانت في اتجاهها اقرب الى الحقيقة من نظرية العناصر الاربعة ، هذه النظرية التي كانت تبحر

عقول العلماء والامة ، وظلت تبحثها في اوروبا الى القرن السابع عشر .
 (ج) استعمال ثاني اوكسيد المانتيز في صنع الزجاج — اذا فحصنا
 الآثار الزجاجية القديمة وجدناها في الآثار زرقاء اللون او تميل الى الخضرة ،
 وقد فطن جابر بن حيان او أحد معاصريه الى ان استعمل ثاني اوكسيد المانتيز
 يزيل ذلك اللون . واذا احببنا ان ندرك قيمة ذلك حقيقة فالتق نظرة
 على الزجاج الذي يصنع في سورية اليوم في منتصف القرن العشرين — بعد
 اثني عشر قرناً — نجد لا يزال ازرق اللون ، فنحن لا تزال إذن الى اليوم
 متأخرين في صناعة الزجاج عن عصر جابر بن حيان .

وقبل ان ينتهي عصر جابر بن حيان كانت فكرة الكيمياء عند العرب
 قد اقترنت من حدود العلم وخلعت عنها خرافات الاقدمين فقد ألف الكندي
 رسالة في علم امكان تحويل المعادن الخسيسة الى معادن شريفة سماها رسالة
 في بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخذعهم . وكذلك انكر
 ذلك ابن سينا (١) . وقد يصعب بعض الناس اذا علموا ان الجاحظ
 (ت ٢٥٥ هـ) قد عرف استخراج ملح الامونيا من روث الحيوانات بطريقة
 التقطير الجاف (٢) .

وهكذا نرى ان الكيمياء قد اتجهت اتجاها علمي عند العرب منذ
 نشأتها عتيدهم . فلما جاء ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ ، ١٤٠٦ م) كانت صناعة
 الكيمياء قد اصبحت منذ زمن طويل موضع هزئ وسخرية لمن يحاولها ؛
 وبلغ من شذوذه فسادها ان الحكماء كانوا يلاحقون اصحابها لانهم كانوا
 يبدونهم في المشهورين والمزيفين . ثم ان عقيد ابن خلدون للصنعة (تحويل
 النحاس الى ذهب إلخ) ينبغي على رأي علمي صائب . ان ابن خلدون لا

(١) مقدمة ابن خلدون ٥٢٧ . (الروث : ما يخرج من البدن من الفضلات)

(2) Sarton I 597.

ينكر تكوين المعادن ولكنه يذكر ان المعادن لا تتكون (في باطن الارض) إلا بعد مرور مئات السنين والوفها ، وهكذا استنتج ان فساد رأي الذين يحاولون تحويل النحاس الى فضة او ذهب قائم على انهم يريدون ان يكونوا المعدن الشريف من المعدن الخسيس في زمن قصير باستعمل بعض الملاجئ ، إذ يزعمون انهم بذلك يحاذون فعل الطبيعة في المعدن .

نحن نعلم ان بعض المعادن « قديمة » في باطن الارض كالذهب والحديد وما اليهما ولا ندرى انها في نطاق اختبارنا الانساني تنقلب من معدن الى آخر ، ولكننا نعلم بالبحث والاختبار ان معدن الراديوم مثلاً يشع وانه يتحول بالاشعاع الطويل الى رصاص . وكذلك نعلم ان الفحم الحجري كذلك يتحول في باطن الارض مع الضغط والحرارة الشديدين وفي أزمنة متطاولة الى « ماس » ، ثمين ، بعد ان يكون هو نفسه قد انقلب غمًا حجريًا من الخشب . إلا أن ذلك يحتاج الى أزمنة متطاولة والى ضغط وحرارة وعوامل اخرى لا تنهض بها قوة البشر . وهذا ما قصده ابن خلدون ، من الاتجاه العلمي وان لم يقدم عاينه الامثلة التي نعرفها نحن اليوم : ان التجارب البشرية القاصرة لا تقوم ، في تحويل المعادن بعضها الى بعض ، مقام الطبيعة . أما مؤسس الكيمياء الحديثة في الشرق والغرب معاً فهو ابو بكر محمد ابن زكريا الرازي المتوفى سنة ٣١١ للهجرة (٩٢٣ م) . ومع ان الرازي كان يهتم بتحويل المعادن الخسيسة الى معادن شريفة ، فانه سلك في تجاربه ومجته مسلكتاً علمياً خالصاً . ولعل اشهر كتب الرازي في الكيمياء كتاب « سبز الاسرار » فهو منهاج تجاربه ومستقر علمه . انه يصف في هذا الكتاب اجراء تجاربه مبتدئاً « بوصف » المواد التي يشتغل بها ، ثم يصف « الادوات والآلات التي يستعملها » ، بعدئذ يصف « الطريقة التي اتبعها في تحضير الخمرة (١) .

(١) يقصد هنا بالخمرة « المركب » الذي يمدد . ليستطيع بواسطته تحويل النحاس الى ذهب مثلاً .

هذا التنظيم الذي كان الرازي يتبعه بين آلاته وأدواته ومواده هو التنظيم العلمي المتبع في المختبرات الحديثة اليوم .

٤- والكلام على الكيمياء وعلى الرازي بقودنا حتماً الى الكلام على الطب ، ذلك لان الرازي ، طبيب المسلمين الاكبر والكيمائي العظيم ، قد طبق معلوماته في الكيمياء على الطب فكان بذلك طائفة الاطباء الذين ينسبون الشفاء الى إثارة تفاعل كيمائي في جسم المريض . ولقد فطن نفر من الذين سبقوا الرازي الى ذلك ولكنهم لم يقوموا فيه مقامه .

وقبل ان نستعرض شيئاً من جهود العرب في سبيل الطب الحديث يجب ان نذكر ان العرب اشتهروا منذ الجاهلية بمعرفة كثير من الامراض وبالحذق في فهم خصائص الاغذية والادوية والعلاج بها ، ينون ذلك في الاكثر على الاختيار الطويل ، ولقد كانوا يصيبون به كثيراً حتى اننا لا نزال الى اليوم نذكر « الطب العربي » ونسب به المعالجة بالطريقة الطبيعية من تناول انواع مخصوصة من الغذاء واستعمال صنوف من المرامم المستخرجة بطريقة فطرية او شبه فطرية من نباتات محمية ، لا نخدم بالفكرة الصائبة القائلة : داووا المرضى بمقاير بلادهم .

ثم هنالك ما يدعى « بالطب النبوي » وهو نوع من « الطب العربي » ، ولكنه يمتاز منه بأن تفاصيله تروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم . ولهذا النوع من العلاج قيمتان ، إحداها انه يقوم في أساسه على الطب العربي المبني بدوره على الاختبار والتجربة ؛ والثانية — وهي اعظم من الاولى — « عمل الايمان » في نفس المريض فان المريض إذا وثق بطبيبه ، أو بمن يأخذ عنه الدواء ، ساعده ذلك على الشفاء ؛ وقدماً قلوا : من آمن بمحجر شفاء .

ولقد فطن العرب الى قيمة الطب النبوي وعرفوا فوق ذلك قيمته الحقيقية فقال ابن خلدون في مقدمته (ص ٤٩٣ - ٤٩٤) : « وللابدية من أهل العمران طب ينون في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص

متوارثاً عن مشايخ المي وعجائزه ، وربما يصح منه البعض إلا انه ليس على قانون طبيعي ... والطب المنقول في الشرعيات من هذا القليل وليس من الوحي في شيء . وإنما هو امر كان عادياً للعرب ووقع في ذكر احوال النبي صلى الله عليه وسلم ... فلا ينبغي ان يحمل شيء من الطب الذي وقع في الاحاديث المنقولة على انه مشروع (أي اوجه الدين) ، فليس هنالك ما يدل عليه اللهم إلا اذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الايماني فيكون له أثر عظيم في النفع . وليس ذلك في الطب المزاجي وإنما هو من آثار الكلمة الايمانية ... » .

ومن أكبر الأدلة على ان المسلمين ادركوا حقيقة الفرق بين الطب النبوي وبين الطب المزاجي انهم تلقفوا كتب الطب اليوناني برغبة واهتمام وبنوا عليها أكثر نظرياتهم ومعالجاتهم ، ثم تقدموا بالطب شوطاً بعيداً لم يصل اليه اختبار اليونانيين ولا عليهم .

ولو انني أحببت ان أنهب بك في مطاوي الطب في الاسلام لبُعدت علينا الشقة ولكنني سأكتفي بالكلام على اربعة اطباء هم الرازي وعلي بن العباس الجوسي وابن سينا وابن طفيل .

أما الرازي فله في الطب كتب كثيرة اشتهرها « الحاوي » ويمتاز بالملاحظات السريرية التي لم تكن معروفة من قبل . ونعني بالملاحظات السريرية « دراسة سير المرض وتطور حالة المريض » ، ولقد عدد المستشرق ما يرهوف للرازي ثلاثة وثلاثين ملاحظة سريرية .

وللرازي ايضاً كتب او رسائل اخرى في الطب احداها رسالة اسمها « كتاب الجدري والحصبة » فيها اقدم وصف سريري للجدري ، وهي إحدى روائع الطب الاسلامي كما يقول سارطون (١ : ٦٠٩) . وكذلك للرازي جهود كثر في الامراض التناسلية والتوليد وفي جراحة الميون ، هي من أسس المعالجة الحديثة اليوم . واليك الآن « تشخيصاً » للرازي تدرك منه

منزلته في عالم الطب . وسأترك نص هذا الشخصيص بلفته إلا ملاحظات
أضما في الحاشية تعين على فهم جميع ما يريد ، قال (١) :

كان يأتي عبد الله بن سودة حميات مخلطة (٢) ، تنوب مرة في ستة
أيام ، ومرة (هي) غب (٣) ومرة ربيع (٤) ومرة كل يوم ، ويتقدمها
نافض (٥) يسير ، وكان يبول مرات كثيرة . وحكت أنه لا يخلو اما ان
ان تكون هذه الحميات تريد ان تغلب ربما ، واما ان يكون به خراج في
كلاه . فلم يلبث الا مديدة حتى بال مدة (٦) اعلمته انه لا تعاوده هذه
الحميات ، وكان كذلك . وإنما صدفني في اول الامر عن ان أبت القول
بأن به خراجاً في كلاه انه كان يُحمم قبل ذلك حمى غب وحميات آخر
فكان للظن بأن تلك الحميات المخلطة من احتراقات تريد ان تصير ربما موضع
أقوى . ولم يشك لي ان قطنه (٧) (يكون) شبه ثقل معلق منه اذا
قام ، وأغفلت انا ايضا ان أسأله عنه . وقد كان كثرة البول يقوي ظني
بالخراج في الكلى ، إلا اني كنت لا اعلم ان اباه ايضا ضيف المثانة
يمتريه هذا الداء ، وهو ايضا قد كان يمتريه في صحته ... ولما بال المدة
اكبت عليه بما يدر البول حتى صفا البول من المدة ثم سقيته بعد ذلك
الطين المختوم والكندر ودم الاخوين (٨) ، وتخلص من علته وبرؤ بروء
تاماً سريماً في نحو شهرين ؛ وكان الخراج صغيراً ، دلني عليه انه لم يشك
لي ابتداءً قلاً في قطنه ، لكن بعد ان بال المدة قلت له : هل كنت تجد ذلك ؟

(1) Ed Browne, Arabian Medicine, Camb. 1921, p 51-2.

- (٢) أنواع مختلفة (٣) مرة كل يومين : تأتي يوماً وتنب يوماً .
(٤) الربيع (بكسر الراء) حمى تأتي كل أربعة ايام مرة ، وهي عندم الماريا .
(٥) النافض : حمى الرعدة (مع بردية) . (٦) مدة (بكسر الميم وفتح
الدال فقط) : فيح ، صديد . (٧) القطن : ما بين الوركين .
(٨) هذه أسماء عقاقير .

قال : نعم . فلو كان كثيراً لقد كان يشكو إلى ذلك (١) . وان المدة (التي) تمت (٢) سريماً نهد على صفر الخراج . فلما غيري من الاطباء فانهم كانوا . بعد ان بال مدة ايضاً لا يملون حاله البتة ؛

ونأتي الآن الى علي بن اليباس الهجوسي المتوفى سنة ٣٨٤ للهجرة (٩٩٤م) وصاحب الكتب الطبية المختلفة ، اشهرها بلا شك « الكتاب الملكي » او كتاب الكامل في الصناعة الطبية . يقع هذا الكتاب في عشرين مقالة نصفها الاول في الطب النظري وسائرهما في الطب العملي . ولعل أحسن اقسام هذا الكتاب يتعلق بالحمة (تدير الجسم بالاغذية) وبالاقرباذين (المواد التي تدخل في تركيب الادوية) وفي هذا الكتاب نظرات اولية في المسالك الشعرية (توسع الدم في الشرايين الدقيقة الى اطراف الجسد) . وفيه ملاحظات سريرية قيمة ، وبرهان على حركة الرحم ، في اثناء الولادة ، وذلك ان الجنين لا يخرج من تلقاء نفسه ، بل ان الرحم هو الذي يدفع الجنين الى الخروج ، وفيه كلام على الدورة الدموية .

وقد استطاع الاستاذ الدكتور « فليب حتى » ان يحصل على نسخة من هذا الكتاب القيم كاملة تقع في نحو سبعمائة صفحة ، ولم يُعرف الى الآن في اللغة العربية نسخة كاملة غيرها . وذكر لي استاذي الدكتور « حتى » فيما ذكر على هامش الجريدة التي نشرت شيئاً عن هذه النسخة « ان هذا المؤلف الطبي هو الوحيد الذي نقله الصليبيون الى اللاتينية حينما كانوا في سورية .

واما ابن سينا فكتابه « القانون » في الطب اشتهر من ان يشار اليه مرتين . فقد طبع في اوروبة ما بين عام ١٤٧٣ وعام ١٥٠٠ خمس عشر مرة باللاتينية ومرة بالعربية ، وظل « الكتاب المقدس » في الطب مدة لم يجتمع بها كتاب غيره ، فقد ظلت صفحاته قلب على منابر الجامعات في اوروبة الى اواسط

(١) لو كان يتألم من ذلك كثيراً لشكا الى هذا الالم . (٢) ترشح .

القرن السابع عشر. وكان قيمة « قانون ابن سينا » - فوق انه كتاب طب جامع - في انه منسقى وأن فيه ملاحظات مبتكرة . فقد عرف ابن سينا ان يفرق بين داء الجنب وبين التهاب الحجاب الحاجز ، وعرف خصائص المدوى في السيل الرئوي ، وعرف انتقال الامراض بطريق الماء والتراب ، وكذلك احسن وصف الامراض الجلدية والامراض التناسلية وغلل الميول الشحافية في الإنسان ودرس الاضطرابات العصبية وعرف بعض الحقائق النفسانية والمرضية من طريق التحايل النفسي . وسأكتفي هذا بذكر واحدة من تشخيصه البارع :

حينما هرب ابن سينا من السلطان محمود الغزنوي ذهب الى جرجان متخفياً . وكان احد اقرباء أمير تلك الناحية مريضاً مرضاً عجز الاطباء عن شفاؤه . فلما عرف اهل المريض بقدوم طبيب الى ناحيتهم - وهم لم يعرفوا انه ابن سينا - دعوه الى علاج فقام ، ففحصه ابن سينا ولكن لم يجد عنده مرضاً . فطلب رجلاً يعرف اسماء جميع الامم في تلك الناحية فجيء له به . فلما جاء سأله ان يسرد عليه وعلى مسمع من القى اسماء جميع الامم في تلك الناحية ، فلما لفظ الرجل اسم مدينة معلومة - وكان ابن سينا يحس نبض المريض - اضطرب نبض القى اضطراباً ظاهراً - حيثئذ طلب ابن سينا رجلاً يعرف اسماء الاحياء والنبوت في ذلك المكان عينه فلما ذكر الرجل الثاني اسم حي معروف اضطرب نبض القى مرة ثانية . بعدئذ طلب رجلاً آخر يعرف اسماء الأشخاص في الحي المعين . وهكذا عرف ابن سينا ان القى مشغوف ، ثم قال لاهله : ليس بانيكم مرض ، ولكنه يجب قلة فت لان الساكنة في الحي الفلاني من البلدة الفلانية (١) .

كان الطب الباطني عند العرب في العصور الوسطى - كحال الطب الباطني اليوم - يعتمد كثيراً على ذلكم الطبيب أكثر مما يعتمد على مفردات العلاج. وكان الطبيب يحس النبض ليعرف حال القلب (ولا تعلم اذا كان يومذاك يدرك الصلة بين النبض وبين حرارة الجسد) ، وينظر في قارورة الماء (أي يفحص البول) . لأن ذلك يدل على حال الكبد وحال الإخلاط (ما في الجسم من اضطراب في قلب الدم او البلغم او الصفراء والسوداء فيما كانوا يعتقدون) . أما طرقهم في فحص البول فكان بأن يدوق الطبيب بول المريض بلسانه ليعرف اذا كان فيه سكر او حوامض او قوابض . وربما نظر الطبيب الى قارورة الماء لينظر بينه فقط ما في البول من الرواسب كالرمل والزلال .

وجرت المادة القديمة بأن المريض اذا كان مصاباً بمرض بارد (كالنالج والاسترخاء وغيرها) مما لا يزال يدعى الى اليوم « بالنزل البارد » ، داووه بالأدوية الحارة ، واذا كان المريض مصاباً بمرض حار كالتوابع الحميات داووه بالأدوية الباردة . على ان الطبيب الشيخ ابا منصور صاعد بن بشر تنبه الى فساد هذه النظرية وطالب المرضى بالفصد والتبريد والتلطيف ومنهمم الغذاء فأصحح تديره ... فسينوه رئيساً للمارستان العنضي (في بغداد) فرفع منه الماجين الحارة ونقل تدير المرض الى ماء الشعير ومياه البذور فأظهر في المداواة عجائب (١) .

على انني اريد الآن ان أتخطى بك مفردات العلاج الى فن الجراحة والتبريع . والجراحة فيما يتعلق بمحتنا هنا قسمان : جراحة موضعية كبرى يمتنع الاعضاء المتأكلة بالقروج او علاج ظاهري الجلد ؛ ويظهر ان هذا كان امراً عادياً . اما الجراحة الكلية او التبريع بشق الجذع الى الصدر او

البلن فكان غريباً عن الطب لأن الأديان فيها يقال منع التشريح . وقد ظل ذلك ممنوعاً في أوروبا الى زمن قريب جداً .

اما العرب فيظهر انهم عُتوا بالتشريح والجراحة العامة منذ ايام ابن سينا (ت ٤٢٨هـ ، ١٠٣٧م) . ولكننا نجد اول وصف واف للتشريح عند ابن طيقل المتوفى سنة ٥٨١ للهجرة (١١٨٥م) . فابن طفيل لا يكتفي بأن يشرح لنا (على لسان حي بن يقظان) جسد الطبية الميتة ويذكر الاعضاء والحواجز التي تتعرضه بين البشرة (الجلد الخارجي) وبين القلب . بل تراه يود ان يعرف حركة القلب في اثناء حياة الجسد فيأتي بطبية حية ويقيدها ثم يشق صدرها حتى يصل الى القلب — كما تشرح نحن اليوم الضفدعة في المختبرات المدرسية لمشاهد حركة قلبها .

ويظهر بوضوح ان ابن طفيل برع في التشريح واكثر من التجارب فيه حتى استطاع ان يقول عن حي بن يقظان : « فتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الاحياء والاموات » .

وكذلك عرف العرب الجهاز العصبي وأدركوا منذ القرن الرابع للهجرة (والفاشز للميلاد) ان للخواس الظاهرة كالسمع والبصر واللمس والذوق مغارز في الدماغ ، عرف ذلك اخوان الصفا والفارابي وعرفه ابن سينا بالتفصيل . وان انصراف العرب بالعقل والجس من القلب الى الدماغ خطوة عظيمة في سبيل التطور الذي أدى الى النهضة العلمية الحديثة .

وكان لأطباء العرب اختصاص في فنون الطبابة ولكنني سأذكر قبح المساء الزرقاء من العين ، تلك العملية التي برع العرب فيها الى ابد خلود البراعة . ومع ان لهذه العملية حتى اليوم صعوبتها وأخطارها فان الاطباء من اسلافنا كانوا يجهدون فيها سهولة بالغة وكانت تقيتها مضمونة ، حتى أنه لما عمي الطبيب الرازي عرضوا عليه ان يجروا له عملية القرح فقال لهم : « اني افضل ان ابقى اعمى كيلا أرى اناس هذا الدهر » ،

مما يدل بلا شك على سهولة تلك العملية ومبلغ نجاحها .

أما الصيغة فكان رقبها عند العرب عظيماً لأنه كان تاباً لرقى علمي النبات والكيمياء . وإلهرب بجلاء ان العرب منذ اول امرهم لم يكتفوا بأن يزوا قيمة العلاج بأن يكون مركباً من مواد معينة ، بل بأن يكون مركباً من مقادير متناسبة من تلك المواد المميئة . ومما يروى في هذا المقام قصة لا يخفى الآن مصدرها ولا اسماء المشتركين فيها وذلك ان طبيباً أهد « سفوفاً » (مسحوق يسفه المريض سقاً) لجاء شافياً لامراض كثيرة فكان يبيع « السفة » الواحدة بخمسة دنانير . وقد احب بعض زملائه الاطباء ان يشاركوه في تجارته فأبى . وفي ذات يوم اشترى خمسة منهم « سفة » بخمسة دنانير وقسموها خمسة اقسام وجلسوا يتذوقونها حتى ظنوا انهم استطاعوا ان يعرفوا المواد التي تتألف منها تلك السفة مع مقاديرها . ثم جاؤوا الى ذلك الطبيب وهددوه بأنهم عرفوا تركيب علاجهم فلما لم يرض ان يشاركهم استقلوا بصنعه وخدم . فلما نظر ذلك الطبيب في النتائج التي وصلوا اليها قال لهم : لقد اصبتم المواد ولكن أخطأتم المقادير . ثم ارتقى العلاج عند العرب ففطنوا « للعلاج الطبيعي بأنواع الاغذية وبالأدوية المفردة غير المركبة ما امكن » . فلان الوزير أبا المطرف عبد الرحمن بن محمد بن واقد الاندلسي المولود عام ٣٨٠ للهجرة والمتوفى بعد عام ٤٦٠ هـ (١٠٦٧ م) تهر بعلم الأدوية المفردة ... وكان له في الطب منزع لطيف هو مذهب نيل وذلك انه كان لا يرى التداوي بالأدوية ما امكن التداوي بالأغذية . او ما كان قريباً منها . فإذا دعت الضرورة الى الادوية فلا يرى التداوي بمركبها ما وصل الى التداوي بفردتها . فإذا اضطر الى المركب منها لم يتكسر التركيب (١) .

هذا في الشرق او في الغرب المسلم اما في اوروبة المسيحية فظلت المادة جارية بالاكتثار من عدد المواد التي يتألف منها العلاج إذ كانوا يستمدون ان « مفعول » العلاج يتضاعف اذا كان مركباً مع غيره . ولم يهمل الأوروبيون هذه النظرية إلا في القرن الثامن عشر بينما كان ابن رشد قد برهن على فسادها منذ القرن الثاني عشر للميلاد (١) .

وكذلك جرت المادة ان يكون الطبيب صيدلياً في الوقت نفسه يتناول من العلاج من المريض بيده . ولقد أدرك المسلمون ان هذا حيلة في الطب ففصلوا الطب عن الصيدلة منذ القرن الثامن للميلاد (٢) والثاني للهجرة . فقد جاء في طبقات الأطباء لابن أبي اصيبعة (٢ : ٣٨) ان ابا جعفر احمد بن ابراهيم ... المعروف بابن الجزار من اهل القيروان وضع على باب داره مقيفة اُخذ فيها غلاماً له اسمه رشيق وأُعدّ بين يديه جميع المعونات والأشربة والأدوية فلما رأى القوارير بالقداء امر بالجواز الى الغلام وأخذ الأدوية منه تراهة بنفسه ان يأخذ شيئاً (من المال بيده) .

ودلغ فن المستشفيات في الاسلام مبلغاً عظيماً يدل على الانحياز العلمي الصحيح في معالجة المرضى بما يحتاج في بسطه الى مجلد ضخم (٣) . وكان الخلفاء والأمراء يرسلون اليارستانات (٤) المحمولة الى القرى التي لا يوجد فيها أطباء ويرسلونها الى السجون ومع الجيوش ، ويرسلونها في أيام الأوبئة الى أماكن مختلفة .

(1) Enc. Br. 21 : 356; (2) Enc. Br. 21 : 356.

(٣) راجع تاريخ اليارستانات في الاسلام تأليف الدكتور احمد عيسى بك (دمشق ١٣٥٧ هـ ١٩٣٩ م) . (٤) اليارستان النقال : المستشفى المحمول

وهو بالأفريقية Ambulance

ولذلك كنت وانت تقرأ ما مر بك لا ترى فيه امرأ عظيماً إذ انك ترى امامك اليوم براعة الأطباء في الجراحة وتسمع بفعل السلفاميد والبنيسيلين ، وترى عظمة المستشفيات . ولكنك ستدرك قيمة ما ذكرته لك اذا علمت حالة الطب يومذاك في اوروبه . يجب ان اذكرك انه لم يكن في اوروبه بين القرن الثامن وبين القرن الحادي عشر لليلاد (الاول الى الخامس للهجرة) شيء اسمه طب بالمعنى الذي عرفه العرب في تلك الحقبة التي تؤرخ الحركة الثقافية فيها في هذا الكتاب . فبينما كان ابن سينا يعالج المرضى بالحقن وباجراء العماليات وبالرقود (البنج) والمخدر ، وبينما كان سائر الاطباء المساعدين يداوون الصرع والناثوق والسل وأمراض العين بما لا مزيد عليه — بالإضافة إلى زمانهم — من الدقة والنتاية للمريض ، وبينما كانوا يسمعون المرضى في المستشفيات المختلفة التي تضمن للعريض آتم معالجة في أقصر مدة مع الرحمة والرفاهية ، كان الاوروبيون يعتقدون ان في المصروع او المحنوم او الذي به بثرة خبيثة شيطاناً فيقتاولونه بالضرب واللكم حتى يخرجوا الشيطان من جسمه . فاذا لم يُشفَ هذا المسكين من دأته اعتقدوا ان شيطانه الذي يلبسه قوي مزيد ، فأحرقوا الاثنين معاً — المريض والشيطان — بنار واحدة واطلّوا إلى أنهم أرضوا الله بذلك .

ولم يعرف الاوروبيون شيئاً من الطب الصحيح إلا بعد ان بدأوا ينقل الكتب العربية إلى لغاتهم منذ أواسط القرن الثاني عشر لليلاد ، ومع ذلك فقد استمرت الخرافات تسود العقل الاوروبي بضعة قرون أخرى . إنك اذا علمت هذا أدركت قيمة تلك البقعة التي تجلت في الاطباء العرب منذ القرن الثامن لليلاد يوم كان أحدم سيد الحياة إلى الرجل الذي أوشك اهله ان يدفنوه كما فعل ثابت بن قرة وغيره أيضاً .



الفصل الخامس

الفلسفة العقلية

مرّ معنا في القصول السابقة ان الاسلام أحلّ القتل في الحياة مقاماً رفيعاً ، وظلّ هذا نشأ المسلمين . ولقد رأينا علماء الكلام ورياضيي الاسلام وأطبائهم يتنون بحوثهم وملاحظاتهم على أساس من التفكير الصحيح حتى استطاعوا ان يسودوا العالم الثقافي في الشرق والغرب معاً ستة قرون كاملات لا يحترم العلم إلا اذا اقتبس منهم ، ولا يقام وزن لكتاب إلا اذا نقل عنهم ، ولا يؤخذ برأي إلا اذا كان منهم ، ولقد يبلغ منك العجب مبلغه اذا علمت ان قوانين الرهبنة المسيحية قد اخذت عن القواعد التي وضعها حجة الاسلام الغزالي للمريد المبتدئ في سلوك طريق التصوف .

ثم ان الكنيسة لم تكن ترهب شيئاً رهبته من ان تسرب آراء الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد الى البلاد النصرانية ، فخرمت كتب فلاسفة المسلمين وطردت المدرسين الذين كانوا يأخذون بالنظريات الفلسفية الاسلامية من الجامعات ، وحكت عليهم بأنواع العقاب . ومع ذلك فقد وقع ما كانوا يجحدون ، وكان ذلك في خير الحضارة الانسانية والمدنية البشرية .

أ - مشاكل المشاركة

١ - لم تصل الفلسفة اليونانية الى المسلمين رأساً ، لأن المسلمين كانوا يجيئون اللغة اليونانية . من اجل ذلك عهدوا الى نفر من النصراني في الاكثر كانوا يعرفون اللتين اليونانية والسريانية او السريانية والعربية ليتقوا لهم علوم اليونان وفلسفتهم . وبما انه لم يكن في هؤلاء النقلة في اول الامر نفر كثير يعرفون

اليونانية والعربية مما فقد كان النقل في الغالب مزدوجاً : يأتي رجل فينقل الكتاب من اليونانية الى السريانية ، ثم يأتي رجل آخر فينقله من السريانية الى العربية - أضف الى ذلك ان النقلة لم يكونوا دائماً اهل اختصاص فكان الاطباء في الاكثر ينقلون كتب الرياضيات والفلك والطب وما وراء الطبيعة والاخلاق والسياسة فيخططون في النظريات التي لم يكونوا يفهمونها . وكان ذلك يحملهم على ان يلجأوا الى الترجمة الحرفية فيقومون في أخطاء فنية كثيرة ليس هنا موضع تفصيلها .

ومن سيئات النقل ان النقلة ترجموا كثيراً من شروح الافلاطونيين المحدثين على الفلسفة اليونانية . والافلاطونيون المحدثون كانوا متفلسفين هالمهم ان تكون الفلسفة اليونانية طبيعية مادية لا تتفق مع ما ورد في التوراة والانجيل فراحوا يبدلون فيها ويفسرونها على اهوائهم ويزعمون انهم يريدون ان يوفقوا بين الدين والفلسفة ، فزعموا مثلاً ان افلاطون زهب في الصحراء سبع سنوات حتى استطاع ان يخرج يرهان على الثالوث الاقدس . وكانوا ربما يضمنون في افواه القديسين بولس وبطرس اقوالاً لسقراط . وقد بلغت بهم الجرأة المفقونة ان نسبوا الى ارسطو كتاباً في الالهيات سموه اوثولوجيا — العلم الالهي — لم يكن بعيداً قطعاً عن عبقرية أرسطو ، بل بعيداً عن المبقرية نفسها .

ولقد كان ثمة ما هو أدهى وأمر ، ذلك ان اكثر النقلة كانوا نصارى نسطوريين يمتقدون ان للمسيح عليه السلام طبيعتين بشرية و إلهية ومشبثين بشرية وإلهية ، او نصارى يماقبة يمتقدون ان فيه طبيعة واحدة هي الطبيعة الالهية ومشيئة واحدة هي المشيئة الالهية . هؤلاء النقلة لم يستطيعوا ان يميزوا بين مذاهبهم الدينية وبين فلسفة أرسطو وأفلاطون ومن سبقهما فكانوا اذا وقع احدهم على رأي يخالف مذهبه حذفه او حوره ، وربما اضافوا كلهم الى كتب الفلاسفة ما ليس منها .

وهكذا وصلت الفلسفة اليونانية الى العرب مشوهة ممسوخة جهلاً من الناقلين او قصداً ، مع ان خلفاء المسلمين وامرائهم كانوا يدفعون الى هؤلاء النقلة نقل الكتب التي كانوا ينقلونها ذهباً ابرزاً وكانوا ، فوق ذلك كله ، يأمنونهم على هذا التراث النبيل . ولقد كان فلاسفة الاسلام من طهارة النفس انهم لم يشكوا في هذا التزوير الذي أدخله الافلاطونيون المحدثون والنقلة من بعدهم على الفلسفة ، فأخذوا يجهدون انفسهم وعقولهم في سبيل التوفيق بين هذه المتناقضات والمخالات — التي لا تركب في عقل — وقضوا في ذلك قرنين ونصف قرن من الزمن .

من هنا نشأت أكثر مشاكل فلاسفة المشرق ، ومع ذلك فقد دلوا في بحوث كثيرة لهم على عبقرية بالغة .

٢ -- اما المعتزلة فاجتمعوا في الفلسفة العقلية على خمسة اصول اهمها اثنان ، اولهما انهم « تزهاوا » الله تعالى عن كل تشبيه بمخلقة ، مادي او معنوي . فكما انهم قوا ان يكون الله جسماً او عنصراً او ان يملك بالحواس او ان يحده مكان او زمان ، فقد نفوا عنه ايضاً الانفعال والسخط والرضا وما الى ذلك . وثانيها « العدل » ويقوم ذلك عندهم على انهم قالوا ان الانسان فاعل لاعماله مريد لما يفعل ما يشاء حراً مختاراً ، ولذلك كان « عدلاً » من الله ان يحاسبه على كل ما يفعله ، فيكافئه إن احسن ويمساقبه ان أساء .

وبالغ المعتزلة في قيمة العقل حتى جعلوا معرفة الله واجبة بالعقل ؛ أي ان الانسان يستطيع معرفة الله من تلقاء نفسه بعقله . وقالوا ايضاً بأن العقل يستطيع ان يفرق بين الحسن والقبيح .

ومع ان المعتزلة اصولاً وآراءً دينية بحتاً ، فابتنا لا نستطيع ان ننكر عليهم الصبغة النالبة على اتجاههم الفلسفي : صبغة تسويد العقل على كل شيء . تلك هي المشكلة التي اضطلع المعتزلة بتبسيطها : مقام العقل في العقائد الايمانية ،

او معارضة الوحي بالعقل . واذا كان أولئك الفلاسفة الاولون في الاسلام لم يستطيعوا ان يفصلوا في ذلك . فانهم تركوا ذلك لمن جاء بعدهم .

وفي الدور البويهي ، في القرن الرابع للهجرة ، كان حال الامبراطورية الاسلامية سيئاً بما نشأ يومذاك من الاضطراب . كان بنو « بويه » القرس الذين استبدوا بأمور الخلافة يديرون امور الامبراطورية وهم يمدون في صحتهم شيراز . ورماعا نصبوا الخليفة او اشاروا على جندهم واتباعهم بعزله او تعذيبه او قتله . وكثيراً ما كان هذا الاضطراب السياسي يحجر وراءه فتناً دنيئة . ويظهر ان بني « بويه » هؤلاء شجعوا الجماعات السرية التي كانت في اساسها شيعية اسماعيلية ليقاوموا بها الخلافة العباسية . ولقد كانت هذه الجماعات تستر بدراسة الفلسفة او الادب او تظهر الاهتمام بأحوال الفن والاجتماع ثم هي تبطن مذاهب سياسية او دينية او تبطنها كلها معاً . من هذه الجماعات جمعة يقال انها نشأت في البصرة ثم مدت اصولها الى بغداد بلا ريب والى دمشق والقاهرة وغيرها على الأرجح . الا انها ظلت مجهولة الى نحو ٣٧٠ للهجرة (٩٨٠ م) ، ثم صرّف ظاهر امرها شيئاً فشيئاً . هذه الجمعة هي جمعة « اخوان الصفا » .

٣ — ومع ان قيمة اخوان الصفا « من الناحية الفلسفية الخبائصة » قليلة ، فانهم قاموا بأمرين يدلان على قيمة ذاتية لا تتعكر ، ذلك انهم رتبوا بحوث الفلسفة التي كانت شائعة في ايامهم ، ثم عملوا على تعليم الفلسفة لسواد الشعب . وسواء أكانت هاتان النابتان صحيحتين ام لم تكونا ، فإن الثابت ان اخوان الصفا اثروا في الشرق والغرب تأثيراً كبيراً . فكثير من المعارف ، وكثير من الآراء القائمة على هذه المعارف مما نجده عند الفارابيين (الفارابي وابن سينا) وعند ابن طفيل وعند ابن خلدون نفسه ترجع الى رسائل اخوان الصفا . لقد كانت مرتبة اخوان الصفا في موكب الفلسفة

الإسلامية مرتبه الحقوق الموسيقي الذي يضيح بأنغام مختلفة ومؤلفة : انه لا يحسن الحرب ولا يعرف الفن العسكري ولكن وجوده ضروري لجمع الناس على جاني الطرقات وبث الحماسة في نفوس الجند . ومع ذلك فقد حيوا الفلسفة الى بعض الناس .

٤ - أما الكندي - فيلسوف العرب ، لانه من اصل عربي صريح - فقد مر معنا أطراف من الكلام على عبقرية العلمية . وكذلك كان له في المقلبات اثر تناوله الاوروبيون من كتبه التي طبعت في اوروبا منذ اول عهد العالم بالطباعة عام ١٥٣١ م (٩٣٢ للهجرة) اي بعد ان فتح الثمانيون سورية بشرى سنوات فقط .

٥ - والفارابي كان « فيلسوف الاسلام غير مدافع » ، فكان اول فيلسوف في تاريخ ثقافتنا مال الى العقائيات ميلاً كلياً . ولذلك اصطدم بتلك الاقوال المتناقضة التي خبط التراجمة السريان بنقلها الى العربية ومع ذلك فقد أجاد ابو نصر الفارابي (ت ٥٣٩ هـ ، ٩٥١ م) فهم منطق أرسطو خاصة وتقييمه حتى لقب بالمعلم الثاني بعد ارسطو المعلم الاول .

ونجزع الفارابي من الاختلاف بين فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو وظنه اختلافًا ظاهراً - مع انه اختلاف حقيقي - فجهد في ان يوفق بين الفلسفتين ومع ان الفارابي اصاب المفصل في ذلك فقد أخطأ التطبيق والحز : لقد قال الفارابي : ان عقليين كبيرين كمقلي افلاطون وأرسطو لا يمكن ان يخطئا ولا ان يختلفا في الحق . هذه النظرية بالغة في الاهمية ، ان العقل اذا كان واحداً في شخصين ، او اذا كان عقلا شخصين على درجة واحدة من المقدرة فليس من الممكن الا ان يتفق هذان الشخصان في تفسير مظاهر الوجود .

وبما ان الفارابي كان من الذين فهموا الفلسفة اليونانية فهماً صحيحاً قدر الامكان ، وخصوصاً فلسفة أرسطو ، فقد كان اثره في اتجاه التفكير الاوروبي

كبيراً . ان الأوروبيين لا يزالون يهتمون بالفارابي الى اليوم ، وقد نقلت كتبه الى اللاتينية وطبعت جملة واحدة في باريس عام ١٦٣٨ ميلادية . أما فلاسفة المصور الوسطى الذين تأسروا بفلسفة الفارابي فكثار حسبك ان تعلم منهم الراهب الافرنسي الدومينيقي فنسان-ده بوفيه (١) المتوفى نحو عام ١٢٦٤م (٦٦٣ للهجرة) الذي ضم أجزاء من فلسفة الفارابي برمتها الى كتابه (٢) . وأما البرتوس فاغنوس او ألبرت الكبير ، وكان من كبار فلاسفة الكنيسة في المصور الوسطى ، فلم يستطع ان ان يعرض فلسفة أرسطو بأحسن مما عرضها فيلسوفنا الفارابي ، ولذلك لم يجد بداً من ان يقتصر آثار الفيلسوف المسلم في عرض فلسفة شيخ فلاسفة اليونان (٣) . وكذلك كان من الذين تأثروا بفلسفة الفارابي رونالد القرموني ورومينيوس غنديسالي ورئيس اساقفة ساغونيا وغيرها .

ويظهر ان أثر الفارابي في فرنسا كان على أشده ، فان رهبان مدرسة شارتر حاولوا منذ القرن الثاني عشر للميلاد ان يوفقوا بين فلسفتي افلاطون وأرسطو كما فعل الفارابي قبلهم بثلاثمائة عام .

٦ - ويأتي بعد الفارابي في سلسلتنا هذه الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا المعلم الثالث وقد مر بك طرف من جهود ابن سينا في الطب وستبسط هنا شيئاً من جهوده في الفلسفة العقلية ليكون دليلاً على تلك العبقرية التي لا استقصاء لوجوهها ولا حدود لشموها . سنتكلم على « النفس » .

تقسم آراء ابن سينا في النفس قسمين : أحدهما يدخل في باب العلوم الطبيعية والطب وباب علم النفس من الكلام على « قوى النفس » المختلفة من تغذية ونمو وتوليد او من حس كالسمع والبصر والاعصاب . ومع ان ابن سينا قد أتى في هذا الباب بآراء جميلة فأننا سنقرع الباب الآخر : باب « النفس » التي تهب الأجسام حياتها العقلية .

(1) Vincent de Beauvais. (2) Ueberweg II 380.

(3) Cf. Ueberweg II 409.

تسأل ابن سينا كما تسأل غيره من الفلاسفة عن مصدر هذه « النفس » في اجسامنا : من أين جاءت ، وما هي ، وإلى أين تذهب بعد موت الجسد ؟ ولقد تطلب ابن سينا الجواب على ذلك عند الفلاسفة . واتفق ان الرأي الشائع يومذاك كان رأي افلاطون (ت ٣٢٢ ق ٠ م) كبير عباقرة اليونان وأرحب فلاسفتهم خيالاً واعظمهم نبوغاً ، ما لا يشك فيه مؤرخ من مؤرخي الفلسفة .

ويتلخص رأي افلاطون في النفس ان النفوس تكون قبل ان تتصل بالاجسام ، في الملاء الاعلى ثم ترتكب هنالك ذنباً فتسقط (بالبناء للمجهول) الى الارض لتتصل بجسد مادي جزاء لما على خطيئتها تلك . وجاء فلوطن (٢٤٠ - ٢٧٠ م) مؤسس الافلاطونية الحديثة او منظم بحوثها على الاصح فتبنى نظرية افلاطون مع تحوير بسيط إذ زعم ان النفس اذا أخطأت في الملاء الاعلى سقطت الى عالم المادة فالتصل بجسم تقضي فيه عمراً او اتصلت بأجسام متعددة ، ثم تعود الى النماء في حديث طويل .

ووقف ابن سينا أمام مشهد النفوس في الملاء الاعلى تحوم حول عرش الله ، ثم انها تخطى فيمثل الله منها غيظاً وغضباً فيضرب بها وجه الارض ليدخلها في جسد آدمي (او في جسد غير آدمي على رأي فلوطن ايضاً) قصاصاً لها على ذنب لا يدري بحسن ما هو . وكذلك لم يدرك الباحثون كيف يمكن لنفس مجردة من جميع علائق المادة محفوفة بيهاء الاثوية وجلالها ان تخطى . ثم ان ابن سينا يحيل هذه النفوس التي يضرب الله بها كل يوم وجه الارض ، فاذا هي تعد بشرات الاثوف ، فتسأل عن الحكمة من ذلك . ولكن فطنته انارت له الحقيقة فاعتقد ان مثل هذه النظرية الفطرية في الامور لا تحتاج الى معالجة جدية ، فعالجها بشيء من اليسر المضاف الى تمكيق لبق في قصيدة هي من عيون الشعر العربي بدياحتها ونفوسها . ولم يهل ابن سينا ان صاحب الفكرة الاساسية هو افلاطون ،

بل اعتقد ان افلاطون كسائر البشر يخطئ ويصيب . فاقراً معي القصيدة كلها واعتبر الايات الستة الاخيرة :

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء (١) ذات شمرز وتمنع ،
محجوبة عن كل مقلة عارف ، وهي التي سفرت ولم تبرقع .
وصلت على كره اليك ؛ وربما كرهت فراقك وهي ذات تهجع .
أنت وما أنت ، فلما واصلت . ألفت مجاورة الخراب البلقع .
وأظنها نسيت عهداً بالحي ومنازلاً بفراقها لم تمنع ؛
حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها في ميم مركزها بذات الاجرع .
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المالم والطول الخضع ؛
تبكي وقد نسيت عهداً بالحي بدامع تهمي ولما تمسح ؛
وتقلل ساحة على الدمن التي درست بشكرار الزياح الأربع .
اذا ما قام الشرك الكثيف (٢) وصدها قصص عن الاوج الفسيح المربع .
حتى اذا قرب المسير الى الحمى (٣) ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع .
سجبت ، وقد كشف الظلاء فأبصرت ما ليس يترك بالعيون المجمع .
وغدت مخالفة لكل مخلف عنها لطيف الترب غير مشيع .
وبدت تترد فوق ذروة شامق والم لم يرفع كل من لم يرفع .

فلأني شيء اهبطت من شاخ سام الى حفر الحضيض الاوضع ؟
إن كان ارسلها الاله لحكمة طويت عن المغطن اللبيب الاروع ،
فهبوطها ان كان ضرورة لازم لتكون ساممة لما لم تمنع ،
وتمود طامة بكل خفية في العالمين ، غرقها لم يرفع .
وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غرقت بغير المطالع .
فكأنها برق تألق بالحي ثم انطوى ، فكأنه لم يلعب !

(١) الورقاء: الحمامة، كناية عن النفس . (٢) كناية عن الجسد . (٣) دنا الموت .

وهكذا اعتقد ابن سينا رأي افلاطون في النفس وعده بعيداً عن الصواب لأن النّية التي تهبط النّفس من اجلها الى الارض لا قيمة لها : ما يمكن النّفس ان تعرف من احوال العالم اذا قضت فيه عمر انسان كامل ولو بلغ ستين سنة او سبعين او اكثر او اقل . واذا كانت النّفس تهبط لتعلم وتعرف فكيف تعلم وفاة بعض الناس قبل ان يولدوا او بعد ولادتهم بقليل . كل هذه اوهام وأخيلة جميلة تعلق بها افلاطون ثم وجدها ابن سينا جوفاء لا لباب فيها .

أما رأي ابن سينا الايجابي في النّفس فهو رأي مادي ، هو يعتقد ان النفوس متعددة بتعدد الأبدان ، فكلما حدث جسد مستعد لقبول الحياة ظهرت الحياة فيه . اما التخصص الذي اخذ به افلاطون فقد ترفع ابن سينا عن القول به .

وكما ان الاوروبيين استفادوا من ابن سينا الطيب العالم فقد استفادوا ايضاً من ابن سينا الفيلسوف الماقل ، فقد كان اثره في الفلسفة المسيحية في المصور الوسطى عظيم الشأن (١) . ولقد اعتُبر في المقام كأرسطو تماماً (٢) . وبما ان ابن سينا نفسه قد اقتصّ في أكثر فلسفته آثار الفارابي ، فان جميع الذين تأثروا بالفارابي من الاوروبيين تأثروا بابن سينا ايضاً .

على ان هنالك نفرّاً تأثروا بابن سينا خاصة ، فقد تأثر به اسكندر الهالي الانكليزي (ت ١٢٤٥م) وكذلك توماس اليوركي الانكليزي ايضاً (ت ١٢٦٠م) الذي كتب في الالهيات حسب رأي أرسطو متأثراً بابن سينا قبل ان يتم ألبرت الكبير شرح إلهيات أرسطو وقبل ان يبدأ القديس توما بشرحها (٣) . وأدرك روجر بايكون ان أرسطو أخطأ في امور معلومة غلغ عن نفسه الثقة به ؟ وكثيراً ما اعتمد بايكون في توضيح آراء أرسطو على ابن سينا (٤) .

(١) دمبور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٨٧ .

(2) Ueberweg II 408 u. a. (3) Ueberweg II 384, 397

(4) Ueberweg II 469

ولقد انجذب الغرب في العصور الوسطى فيلسوفين كلاميين كبيرين :
البرت الكبير (١١٩٣ - ١٢٨٠ م) والقديس توما الاكوييني (١٢١٤ - ١٢٩٤ م)
وكلاهما تأثر بآراء ابن سينا كثيراً فأبهرت الكبير قلده في التأليف فجمع علوم
أرسطو كما فعل العرب وخصوصاً ابن سينا. ولما جاء القديس توما بخمسة
أدلة على وجود الله سلك فيها لأول مرة في تاريخ المسيحية مسلك أرسطو
معتمداً على آراء ابن سينا في سياقها. وكذلك قلده القديس توما في القول
بتمدد اشخاص اللائكة وبأنهم مفارقون للسادة .

وتأثر « حتى » الاكوا-بارطي الذي اصبح كردينالاً عام ١٢٩١ وتوفي عام
١٣٠٢ م بنظرية الفيض عند ابن سينا ؛ وكذلك ديتريش القريشورغي
(ت بعيد ١٣١٠ م) الذي رأى ان « خلق العالم » لا يمكن ان يكون
عمل غير الله ، وان نظرية الفيض لا تخالف خلق العالم ولكنها تشملها
ما دامت الاسباب الثانية الظاهرة لنا لا تعمل الا بأثر من الاسباب الاولى
الحقيقية الصادرة عن الالهية . وكذلك وافق ديتريش ابن سينا بأن
العقل الفعال هو المبدأ السببي لمادة النفس ، وان صلته بالنفس كمسلة القلب
بالجسم الحيواني وخالف بذلك القديس توما (١) .

٧ - ونجيب ان نمود هنا مرة اخرى الى الشاعر الحكيم ابي العلاء المعري
فان له من الإثر في نواحي البقرة العقلية ما لا يقل عمله في الخيال
الرحيب الذي تكلمنا عليه عند البحث في رسالة التفران والكوميديا
الالهية لداتي .

وقف المعري في « لزومياته » امام مشكلة كبرى اعظم من تلك التي
وقف حيالها الفلاسفة المشارقة كلهم ، انه لم يصطدم بالخلاف بين العقل
والنقل في الامور الایمانية - كما كان شأن المعتزلة ومن جاء بعدهم - بل

(1) Cf. Ueberweg II 556, 559

وجد ان العقل يفهم الامور كلها على غير ما استقرت عليه في اذهان الناس من العامة ومن العلماء والفلاسفة حتى افلاطون وارسطو . ان قضية النفس في اتصالها في الجسد ثم في مصدرها بعد الموت ، والقضايا المتعلقة بصفات الله وذاته او يمشة الرسل وما هو معنى ذلك ايضا ، ثم تجيل نظام العالم وبالعناصر ما يتألف منها ، والمجتمع وما يتصل به ، كل ذلك كان موضع تساؤل في ثروميات المري وموضع شك فلسفي صحيح .

أراد المري ان يحكم العقل في كل شيء ، وان يحل جميع المشاكل عن طريق العقل وحده ، مع ان هنالك امورا لا يمكن للعقل ان يحلها كما يرى المري نفسه :

امور يلتبس على البرايا كأن العقل منها في عقل .

على ان ذلك لم يمنه من ان يمرض كل شيء يمرض له على محك العقل .
كذب الظن لا امام سوى العق ل مشيراً في صبحه والمساء ،
او قوله :

هل صح قول من الحاكي فتقبله ام كل ذاك أباطيل واسمار ؟

أما المقول قالت انه كذب والعقل غرس له بالصدق إمار .

ثم معنى المري يتقد جميع مظاهر الحياة كما يقبلها العامة والعلماء ايضا ، ويحكم على اصحاب الآراء المتناقضة تمكاً مريراً :

والروح ارضية في رأي طائفة ، وعند قوم ترقى في السموات .

نحني على حياة الشخص الذي سكنت فيه الى دار نعي او شقاوات .

فالعجب لمولية الاجرام صامتة فيما يقال ، ومنها ذات اصوات .

واذا كان المري لم يجمع آرائه في سلك واحد ، ولم يكن إلا نقادة ينتقل بك من سؤال الى سؤال ثم لا يلبث برأيه في شيء مما يسأل عنه ، فما ذلك الا لأن عبقريته كانت في ان يثير التفكير في أدمغة الذين حولها كما كان يفعل سقراط تماماً .

ومع ان الموضوعات التي تناولها المري لم تكن اقل عدداً ولا أقرب غوراً من الموضوعات التي تناولها سقراط — او تناولها افلاطون على لسان سقراط — فان للمري على سقراط فضلاً اكيداً ، هو انه ساق آرائه هذه في شعر جميل متين فاستطاع ان يخلد بنفسه لا يغيره . اتنا لا نعرف اليوم آراء سقراط الا من كتب الذين جاءوا بعده ، وخصوصاً في كتب تلميذه افلاطون ، ولعل تحت آراء كتاكراً نسبها افلاطون الى استاذه او أجراها فقط على لسانه . اما المري فقد كفل بشعره الجليل التين لآرائه خلوداً ابدياً ، من اجل ذلك كله تراني اعجب من الذين يمدون سقراط عبقرياً ثم يريدون ان يضنو على المري بمثل ذلك ، ولا ريب في ان نبوغ المري (كنبوغ سقراط) كان في اعتقاده كما يقول نيكلسون (١) .

واذا كانت عبقرية المري لا تقل عن عبقرية سقراط فان خياله ، في بضع نواحي على الاقل ، لم يكن أدنى من خيال افلاطون نفسه . ان الخيال الرحب الذي يحل به المري في رسالة النفران ، تلك الرحلة الموهومة التي يتخيل المري الجنة والنار وما فيها ومن فيها ، لخيال يقصر عن مثله كثيرون من فلاسفة الغرب منذ اقدم العصور . وما رسالة النفران هذه في حقيقتها سوى هزؤ العقل من امور قبلها كثيرون من الناس والعلماء في الامور الاجتماعية او العقلية بايقان واطمئنان . ويكفي المري غمراً انه كان النموذج الذي قد دأبني التبشيري به نفسه ، وكان دأبني في ذلك التقليد زعيم النهضة الأدبية الحديثة في اوربية واحد زعماء نهضتها العامة (٢) .

٨ — ومع اني افضل ان ادعو ابا حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ١١١١هـ ٥٠٥ م) حجة الاسلام وإلا أطبق المقاييس الفلسفية العرف

(١) Enc. of Relig. and Eth. VIII 223 c.

(٢) راجع تفصيل ذلك في حكيمة المرة ، ص ٨٩ - ١٠٣ .

علي مجموع آرائه فاتي اجد له في بعض آرائه مواقف عبقرية صحيحة .
قال جالينوس الطبيب اليوناني الشهير (ت ٢٠١ م) ان الشمس لا تقبل
الانعدام ، ودليله على ذلك زعمه ان الارصاد لم تدل على تبدل في حرارتها
وحجمها . وقد اعترض عليه النزالي من وجوه ، احدها ان ارصاد القدماء
ليست إلا على التقريب ؛ ثم ان الشمس لمطم حجمها قد تذهب (تخف حرارتها)
من غير ان يلاحظ الناس ذلك في مدة قصيرة (١) . وقد دلت الابحاث
الفلكية الحديثة على صحة آراء النزالي .

وكذلك قال الفلاسفة اليونانيون ، وتابعهم على ما قالوا بعض الاسلاميين ،
ان السماء (عالم الاجرام السماوية) حيوان ، وان له نفساً نسبتها الى بدن
السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا . وكما ان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضها
بتحريك النفس ، فكذا السموات ... غير ان النزالي ينكر ذلك (٢) فيهم
بانكاره هذا عمداً من عماد الخرافات التي رفعها العقل اليوناني ! وان الانصاف
ليدعونا في هذا الموقف الى ان نقول ان النزالي كان في هذه النقطة اعظم
من ابن رشد الذي خطأ النزالي في انكارها (٣) ، فكان هو المخطئ .
هذا بعض ما انتقده النزالي على من تقدمه واصاب فيه ، فما كان اثره
هو في الذين جاءوا بعده ، من الأوروبيين خصوصاً ؟

قلت كتب النزالي ، وخصوصاً د احياء علوم الدين ، الى الالمانية
قبل عام (١١٥٠ م) ، اي بعد ان يتوفى النزالي بأقل من اربعين سنة ،
فاغجبت به فلاسفة اليهود والتصارى فاقبس منه ابو الفرج ابن العري
(ت ١٢٨٦ م) في كتاب الحماة في الاخلاق . وتأثر به بهيا بن يوسف بن
باكوندا في كتاب الهداية الى فرائض القلوب الذي ألفه بالعزنية عام ١٠٥٠ م
او بعد ذلك على الأصح . وكذلك اعتمد عليه ألبرت الكبير والقديس توما

(١) تهافت الفلاسفة (بيروت) ص ٨٣ - ٨٤ . (٢) تهافت الفلاسفة

٢٣٨ وما بعدها . (٣) تهافت التهافت ٤٦٩ - ٤٨١ .

وبعض متأخري الفلاسفة في العصور الوسطى . ويتجلى اثر النزالي في ثلاثة مظاهر :

(أ) قبيحية الديانة — يرى النزالي ان الامور تتم بإرادة الله لها لا بالاسباب الظاهرة لنا ؛ فالأشياء التي هي في النار وكان الله لا يريد له احتراقاً فإنه لا يحترق . وليس يستغرب ان يتبعه رجال الكنيسة كلهم في ذلك ، لأن ذلك يفسح المجال لحدوث المعجزات والحوارق . ولقد شابهه أيضاً الفيلسوف الانكليزي دافيد هيوم (ت ١٨٨٦ م) حينما نسب العلاقة الظاهرة بين السبب والمسبب عنه الى التذكر لا الى الحقيقة فقال : ان تعاقب امرين لا يوجب ان يكون احدهما سبباً (حقيقياً) للآخر . إلا ان النزالي يرد الالة الحقيقية الى الله بينما هيوم يبحث فيها بحثاً قسائياً ويردها الى التذكر : إننا اذا سمعنا صوتاً فحسبنا بأن صاحبه انسان ، فذلك لاننا نذكر اننا سمعنا مرة ما من انسان مثل هذا الصوت ، لا لأن بين الصوت وبين صاحبه صلة يتركها العقل .

ولعل أرنست رينان ، العالم والمفكر الافرنسي ، قد بالغ حينما قال : « ان هيوم لم يقل شيئاً (في الديانة) فوق ما قاله النزالي » ، ولذلك اتفقده غ . هـ . لويس على هذه المبالغة (٢) .

(ب) الشك — ليس القول بالشك في « نظرية المعرفة » جديداً عند النزالي ، فلقد سبقه اليه القديس اغوسطين (ت ٤٣٠ م) ورأى ان فيتناس حواسنا ظاهرة وحواس باطنة فوقها ؛ ثم عقلاً فوق هذه جميعاً يحكم في محسوساتها . ولكن العقل الانساني يجد شيئاً يحصى منه . إذ أنه هو متبدل . يفرك تارة ويقتصر أخرى ... ويسمى حينئذ الى المعرفة . على ان الحقيقة نفسها غير متبدلة . ولذلك ينصحك القديس اغوسطين ، « انما رأيت طبيعتك متبدلة بأن ترقى بنفسك الى المصار الخالدة لنور العقل . اما مصدر الحقائق

كلها فهو الحقيقة التي لا تقبل ، فهو الله ؛ واننا لا نستطيع ان نتخيل حقيقة
أسمى منها لانها تشمل جميع الوجود الحقيقي . - إلا أن النزالي يفوق النزالي
في ان اغوسطين يشك في العقل ثم يحاول ان يعرف بالعقل حينما ينصحك
ان ترق انت بنفسك الى مصدر المعارف الحقيقي . بينما النزالي يشك في
العقل ويرى ان العقل بنفسه عاجز عن ان يبحث عن الصواب ولذلك لا
يقول بالمعرفة عند طريق العقل البتة بل « بنور يقذفه الله في القلب من
غير ان يكون للعقل إرادة في ذلك » .

والسبب ان ديكارت (ت ١٦٥٠) الافرنسي الذي اشتهر في تاريخ الفلسفة
الاوربية بأنه واضع اساس البحث العلمي قد غفل عن هذا الفرق الدقيق
الذي لحظه النزالي في نظرية الشك . يبدأ ديكارت كما بدأ النزالي قبله
بخمسة قرون ونصف قرن فيقول : لنضع الشك يقرب الى كل اقتناع بل
الى كل عقيدة فينا . ولكن لنهاجم شكوكنا واحداً واحداً ولنحاول ان
نصرفها . على اننا اذا لم نستطيع ان نصرف هذه الشكوك فاننا بلا ريب
نصل الى حقيقة واحدة ، تلك هي اننا نشك بينما نحن لشك . ويقوى
ذلك في نفوسنا الى درجة اننا نستطيع ان نشك في ان لنا ايدياً او أرجلاً
او في اننا نيام او نغطى وان نشك في جميع هذا العالم المادي الذي حولنا ،
ولكننا لا نستطيع ان نشك في اننا نشك . وبما أن الشك اقوى دلائل
التفكير ، فقد قال ديكارت جملة المشهورة باللاتينية : « أنا افكر ، ولذلك
أنا موجود ! »

ان ديكارت لم ياضطر ان يعرف ، وكان قد انكر كل شيء ، اضطر
الى ان يعود الى بعض ما انكر فيعرف به ، وان يحمل سبيله الى المعرفة
سبيلاً إيجابياً ينبعث من نفسه هو ؛ بينما النزالي - الذي انكر ايضاً كل
شيء - قد عرف شيء خارج عن نفسه ، شيء يأتيه فضلاً من عالم خارجي
مفروض فرضاً صحيحاً ويأتي بصورة لا سلطان للمعارف عليها . ولقد كانت

فضل الغزالي على ديكرت في انه عرف بهي من خروج العالم الذي شك فيه ، اما ديكرت فمرف ببعض ما شك فيه — في جعلته المشهورة على الاقل .
(ج) إخضاع العقل للدين والفلسفة للفقه — هذا ابرز ما تركه التفكير الاسلامي على التفكير الاوروبي في المصور الوسطى . ان الغزالي لم يحاول ان يوفق بين الدين والفلسفة — ولم يحاول ذلك غيره من المسلمين كما سترى بعد اسطر قليلة — بل اخضع العلم والفلسفة والعقل للوحي والدين والفقه . وهذا ظاهر في فلسفة المصور الوسطى كلها وخصوصاً عند أئبرت الكبير والقديس توما اللذين تأثرا بلا ريب بالفلسفة الاسلامية وبأبن رشد وبالغزالي ايضاً . ومنذ ايام انسلم ، اسقف كنتبري بلندن (ت ١٠٩٣ م) وقهاء المصور الوسطى يقولون ان صلة الفلسفة بالبيان هي صلة الخادمة بالسيدة . ولا يجوز ان تترك الغزالي قبل ان تشير الى المرتبة العليا التي رفع العقل اليها : ان الامام الغزالي حجة الاسلام قد صحح ايمانه من طريق العقل ولم يجد للايمان التقليدي الموروث قيمة ما ، مما تراه مبسوطاً في كتاب المنقذ من الضلال ، وليس هنا موضع تفصيله .

ولقد اصاب سارطون (١ : ٧٥٣) حينما جعل اثر الغزالي الشخصي في العلم الالهي اعظم من اثر القديس توما .

٩ — وكذلك لا يجوز ان تترك الفلاسفة المشاركة قبل ان تشير ايضاً الى مشكلة سماها بعض مؤرخي الفلسفة « التوفيق بين الحكمة والشريعة » . والواقع ان المشكلة الناشئة من الخلاف بين الدين والفلسفة حقيقة لا سبيل الى انكارها . ولعل الحقيقة المارية ان الدين يخالف للفلسفة وان الفلسفة غير الدين حتى ان دعوى القائلين بالتوفيق دليل على وجود الخلاف . وسأستعرض معك مواقف فلاسفة الشرق من هذا الموضوع المهم على غاية الوجازة .
أما المنزلة فيمكنني ان تلم انهم انكروا رؤية الله يوم القيامة وانكروا النعيم والشقاء الجاهليين وبحوثاً بحوثاً عدم بهارجل الدين زنادقة وكفاراً .

وم الذين فضلوا حكم العقل على الروايات الدينية وقالوا : اذا اختلف العقل والنقل فاتبع العقل . واما الاشعرية فقد عزلوا العقل جملة واحدة عن الإيمان ورأوا ان ما أتى به المعتزلة إنما هو ضلالات تؤدي بصاحبها الى النار . واذا أتينا الى الكندي لم نره يتعرض لهذه المشكلة وان كان قد كتب في إثبات النبوة . ثم تنتقل الى الفارابي فتجده شديد التمسك بالفلسفة شيء الاعتقاد بالنبوة منكراً للظهور الديني . واذا كان بعض الدارسين قد أتى من ناحية ان الفارابي حاول ان يوفق بين فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو فليس لدينا دليل على انه قال : ان الدين والفلسفة شيء واحد ، او انها متفان . وبأي دور اخوان الصفا فهم الذين زعموا ان الثريمة العريية ناقصة وان الكمال يحصل لها اذا تطهرت بالحكمة اليونانية . وامتزجت بها .

وأما ابن سينا فقد تبع الفارابي في تفسير المساد (القيامة والحشر) وأبدى في النفس وفي علم الله بالكليات والجزيئات ما يناقض ما قبله رجال الدين . وحسبك ان تعلم ان النزالي كفر الفارابي . وابن سينا معاً لأرائهما الفلسفية .

ثم هنالك المعري وهو بين الرأي في الصلة بين الدين والفلسفة ، بين الدين والعقل ، فصحبك ان تقرأ بينه المشهورين :

هفت الحنيفة والتصارى ما اجتنبوا ويهود حارت والمجوس مضلله .

اثان اهل الارض : ذو عقل بلا دين ، وآخر دين لا عقل له 1

حتى تعرف موقعه ورأيه .

وأما النزالي فبعد ان اعترف هو بأن العقل يجب ان يسيطر على جميع اعمال الانسان حتى على قبل الإيمان ، فانه كما التفت الى العامة رآها لا تستقل بذلك ، وأراد منها ان تترك الفلسفة لانها فاسدة مفسدة . وكانت يعني طبعاً انها مفسدة للدين .

وعما اتنا لا نستطيع الاسهاب في القول هنا فاننا سنترك الحل النهائي

والتصريح بالصلة التي هي بين الدين والفلسفة الى الكلام على ابن رشد في عقب هذا الفصل .

١٠ - وأما التصوف فلا يدخل في باب العلم ولا يدخل في باب الفلسفة اذ هو طريقة شخصية في الزهد وآراء مجموعة على غير نسق ترجع احياناً الى العلم وحياناً الى الخيال الشخصي . إلا انها في كلتا الحالتين بعيدة عن ان تمد في مائحن بسبيله ، بل هي بباب الادب أليق .

ب - المبقرية المغربية

وصلت الفلسفة الاسلامية الى المغرب بعد ان نضجت او كانت بعوامل مختلفة اهمها عامل الزمن ، فان موضوعات الفلسفة ظلت أمداً طويلاً موضع بحث ونقاش . وكذلك ظهر في اثناء هذا الآمد المتطول ترجحات مختلفة لبعض كتب الفلسفة اليونانية من وجوه مختلفة مما ساعد على المقارنة وبالتالي على اكتشاف الخطأ والصواب . ولعل عدداً من هذه الكتب نفسها قد تقل من جديد في المغرب ايضاً .

ثم ان فلاسفة المغرب اتجهوا في الفلسفة اتجاهاً جديداً ، فقد مالوا الى الاختصاص . كان المشاركة كالفارابي وابن سينا يبحثون في كل موضوع ويدخلون في كل جدال - يكتبون في المنطق والطب وما وراء الطبيعة والرياضيات والدين وعلم الكلام ويجاولون ، وهذا مهم جداً ، ان يربطوا بين آراء المتقدمين المتناقضة . اما المناربة فقد اختص اكثرم بفهم فن من فنون الفلسفة - - وان كان بعضهم قد زاد على ذلك - . ثم انهم فصلوا بين البحوث الدينية وبين البحوث العقلية . انك اذا قرأت كتاب « المقدمات المهدات » لابن رشد الفيت تفسك امام فقيه اشعري يبحث في الدين بحثاً صحيحاً ، فاذا انتقلت الى كتابه « نهات الآفات » تلاشت صفة الفقيه في خيالك وكدت تبتكر - لولا انك تعرف ذلك من التاريخ - ان يكون مؤلف الكتابين واحداً .

١ — وقد تتولاك الدهشة اذا علمت ان اول رجل سنخضاره ليثل
المبقرية العقيلة في المغرب قتيه اشعري وأديب شاعر ، توفي في الاندلس
سنة ٤٥٦ للهجرة (١٠٦٤ م) ؛ ذلك هو ابن حزم الاندلسي .

لابن حزم — فيما له من الكتب — كتاب مشهور باسم « الملل والنحل »
لابن حزم ، لأن هنالك كتاباً آخر مشهوراً باسم « الملل والنحل للشهرستاني »
المتوفى عام ٥٤٨ للهجرة (١١٥٣ م) ؛

ومع ان غاية ابن حزم في « الملل والنحل » ان يدافع عن مذهب اهل
السنة وعن مذهب اهل الظاهر « الذين يقولون ما جاءت به الآيات الكريمة
والاخبار الموثوقة من الحديث والسنة ولا يتأولون شيئاً على ما لم تجزبه
سنة العرب في فهم لغتهم ، فان في كتابه هذا آراء علمية ونظريات فلسفية
هي في الطبقة الاولى من القيمة الذاتية الحقيقية .

ولقد مر معنا شيء من آراء ابن حزم في العلم وزيد الآن ان نذكر
شيئاً من نظرياته الفلسفية . وسنأخذ من ذلك نظرية المعرفة على وجه الاختصار .
كيف نعرف الاشياء وما نعرف منها ، وما الدليل على صحة هذه المعرفة ؟

هذه فكرة بحث فيها اليونان بحثاً طويلاً ولم تصبح — في تاريخ الفلسفة
الاوروبية — نظرية كاملة من كل جانب ، إلا مع الفيلسوف الألماني
« كانت » المتوفى ١٨٠٤ للميلاد . وقد قامت نظرية المعرفة في ادوارها الاولى
على ان اختلاف الاشياء بعضها عن بعض هو السبيل الأكيد الى التفريق
بينها (أي الى معرفة صورها المختلفة) . فلما جاء أرسطو كبير فلاسفة
اليونان دفع هذه النظرية شيئاً الى الامام وزاد فيها قليلاً فقال : « ان ما
يجب ان يستند اليه البرهان يجب ان يكون اكثر شهرة من الشيء المراد
برهانه واسبق في الوجود عليه » . وهكذا لم يبق الاختلاف وحده كافياً
للمعرفة عند ارسطو ، بل وجب ان يكون ثمة اساس وثيق معروف مشهور
وثابت صحيح ، ثم شيء تقاس صحته وشهرته بهذا الاساس الثابت . وقد كانت

نتيجة ذلك ان جمع ارسطو قواعد المنطق ونسقاها ، فهو اذن اول من أسس المنطق علماً مستقلاً وقد سماه كما هو مشهور « اورغانون » اي الآلة او الأداة يعني بذلك ان « المنطق هو الآلة التي تعرف بها الاشياء » .

وايس هنا موضع تحليل المنطق ، ولكن يجب ان نقول ان ارسطو افترض الوجوه التي يجب ان تعرف قبل ان يعرف الشيء نفسه فكانت عشرة سماها « المقولات العشر » ... ومع ان هذه المقولات شاملة تامة في نفسها ، فانها هي بدورها ايضاً تحتاج الى برهان ، فالقولة الاولى عند ارسطو مثلاً هي « الذات » وذلك ان تعرف مادة الشيء كأن يكون انساناً او فرساً او بيتاً او بحراً — على ان هذه انفسها تحتاج الى اساس صحيحة لمعرفة . وتم المعرفة في رأي ارسطو عندما ترتبط الفكرة بالحكم الشخصي ثم ما يرتبط هذا الحكم بالنتيجة او البرهان ...

ويظهر ان ارسطو نفسه قد ادرك ان ثمة اموراً (من المبادئ كأعيان الاشياء مثل الذهب او التراب او الانسان او الجريدة او من المقولات كصور الاشياء وصفاتها نحو جمع الاعداد وطرحها ، وحسن الاشياء وفحصها ، والسمة والضيق وما الى ذلك) يصعب الوصول الى معرفتها من طريق البرهان الظاهر عماياً ولكن حقيقة مستقرة في النفس قبل محاولة معرفتها ، ولذلك نعرف نحن هذه الامور — كما يقول العرب — « ابتداءً او بديهية » — ويسمي الاوروميون ذلك *a priori* — اي قبل الاختبار بالحواس (. ومع ان ارسطو لم يستعمل هذا التعبير نفسه ، فان هذا النوع من المعرفة كان ملحوظاً عنده .

ثم ان هذا التمييز جرى على اقلام الادباء ، يستعملونه لثمة الامور المعروفة بنفسها من غير حاجة الى تدليل عليها . ويظهر لنا ان اول من استعمله في معناه الفلسفي « في مقابل الامور المعروفة بشهادة الحواس وبعد الاختيار الحسي » كان البرتيوس او ألبرت السكسوني المتوفى عام ١٣٩٠ لليلاد

بعد « ابن حزم »، بثلاثة قرون ورج قرب او تزيد .

ولما جاء الفيلسوف الألماني كانت (ت ١٨٠٤ م) جعل ذلك وكده وجعله مدار فلسفته كلها مما لم يتفق فيما يزعم مؤرخوا الفلسفة الأوروبية (١) ولقد كان كل نظام كانت الفلسفي محاولة للجواب على هذه المشكلة الكبرى : « كيف تكون الاحكام المبنية على الاختبار الحسي ممكنة بالبدية ؟ » أي كيف يمكن للانسان ان يعرف ان شيئاً أوسع مساحة او مساوياً لشيء آخر — مما يحتاج الي اختبار وبرهان — ببديهة العقل ؟

لنرجع الآن سبعة قرون ونصف الى الوراء : لنترجع الى ابن حزم الاندلسي ! اهتم ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم المتوفى عام ٤٥٦ للهجرة (١٠٦٤ م) بنظرية المعرفة اهتماماً ظاهراً وعقد لها في كتابه « الملل والنحل » فصلاً خاصاً — سوى الملاحظات المتفرقة في فصول مختلفة . والعجيب ان ابن حزم تناول الكلام على سبل كثيرة من سبل المعرفة ولكننا سنقيد انفسنا هنا بالكلام على ما تكلم به الفيلسوف « كانت » ونسب اختراعه اليه . يرى فيلسوفنا ابن حزم ان المعرفة تكون :

(أ) بشهادة الحواس — اي بالاختبار لما تقع عليه الحواس .

(ب) بأول العقل — أي بالضرورة وبالعقل من غير حاجة الى استعمال الحواس الخمس .

(ج) ببرهان واضح من قرب او من بعد الى شهادة الحواس . وأول العقل — تلك هي المشكلة التي عرّضت فيها الفيلسوف « كانت » حينما تساءل عن المعارف التي تحتاج في إدراكها الى الحواس الخمس ومع ذلك إلتفتا نعرفها عادة عن غير ان نشعر اننا نحتاج الى حواسنا الخمس .

وسأبسط لك هنا شيئاً من أقوال ابن حزم في ذلك كله مستشهداً بكتابه « الملل والنحل » ودالاً على أجزائه وصفحاته بأرقام محصورة بالأهلة في المتن قبله :

(1) Cf. Eric. R. K. Eth. I 646 c.

يرى ابن حزم صراحة ان للانسان ستة حواس ، والنفس تترك
 الحواس (المادية) بالحواس الخمس كعلمها ان الرائحة الطيبة متبولة من
 طبعها وان الرائحة الرديئة منافرة لطبعها ولعلمها ان الاحمر مخالف للاخضر
 والاصفر والابيض والاسود ، وكالفرق بين الخشن والامس ... والبارد
 والبارد ... والخلو والحامض ... والصوت الحاد والتليظ والمطرب والمفرزع
 (١ : ٣٥٥ ، ١٠٧ ، ١٠٨) .

والحواس الخمس لا تترك احوال المحسوسات الا بالمقابلة والتفاضل ، او
 ان يعظم الفرق بسرعة ، او ان يجتمع منه جملة يمكن ان تتركها الحواس .
 فالانسان لا يترك تبدل الظل على الارض الا بعد ان ينتقل ذلك الظل
 انتقالا لا يستطيع البصر ان يقدره ، وكذلك لا ترى الانسان يدرك بعصره
 نمو الشجرة الا بعد ان تكون قد تمت قدراً تسهل ملاحظته ؛ وكذلك
 الشيع والري وكثير من اعراض العالم (١٠٨ : ٥) .

اما الحاسة السادسة فهي علم النفس بالديهيات . يعني ان هنالك اموراً
 يدركها الانسان ذو العقل بدهاة من غير ان يعرف دليلاً عليها . ففن
 ذلك علمها (اي النفس) بان الجزء اقل من الكل ؛ فان الصبي الصغير في
 اول تمييزه اذا اعطيته تمرتين وبكى ثم زدته ثالثة "سر" . وهذا علم منه بان
 الكل اكثر من الجزء ، وان كان لا يقبض لتحديد ما يعرف ... ومن ذلك
 علمه بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد ، فانه تراه يتنازع على المكان
 الذي يريد ان يقعد فيه علماً منه بأنه لا يضعه ذلك المكان مع شخص
 آخر ؛ وما دام ذلك الشخص يشغل المكان فان المكان لا يتسع له ايضاً ...
 ومنها علمه انه لا يكون فصل إلا لفعل فاذا رأى شيئاً قال : من عمل
 هذا ؟ ولا يتنع البتة بأنه لنعمل دون عامل (١ : ٥٠٠ - ٦) .

فهذه اوائلي العقل التي لا يختلف فيها إلا من دخلت عليه آفة في عقله
 كالجنون او عاهة في بدنه او عجز في اعضائه كالامراض المختلفة والاضطرابات

المصيبة . وتلك الأوثال أمور هي مقدمات صحيحة لا شك فيها ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلاً إلا مجنون أو جاهل لنقص في إدراكه ، أو مكابر مغالط . ودليل ابن حزم على أن هذه الأمور لا تحتاج إلى الاستدلال قوله : « لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان (١) . ولا يدور ضرورة من أن يعلم ذلك بأول العقل ... وليس بين أول أوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين إدراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتة ، لا دقيقة ولا جلية ، ولا سبيل على ذلك (٢ : ٦-٧) » . على أن ابن حزم لا ينكر الاستدلال على هذه الأمور انكاراً مطلقاً بل يرى أن هذا النوع من الاستدلال اكتسابي يكتسبه شخص دون آخر ولا يقدر عليه إلا من بلغ من العقل والتحرين مبلغاً رفيعاً (١٠٩ : ٥) .

ثم أن ابن حزم يستقد أن جميع أنواع المعرفة — حتى المعرفة بأول العقل والبدئية — يجب أن تستمد على الحواس التي تستمد ، ومن قرب أو من بعد ، على ما حولها من المحسوسات :

هذه هي المشكلة التي يزعم مؤرخو الفلسفة الأوروبية أنها عرضت أول ما عرضت للفيلسوف « كانت » في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد مع أنها عرضت لفيلسوفنا ابن حزم في أواسط القرن الحادي عشر قبل « كانت » بسبعة قرون ونصف قرن .

٢ — ومن عجايزة المسلمين الذين لم يعمروا أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجة ، مات قبل أن يبلغ أشده وقل أن يبلغ أربعين سنة . لفلسفة ابن باجة قيمتان أساسيتان : إحداها أنه بنى الفلسفة العقالية على أسس الرياضيات والطبيعات ، كما أراد الفيلسوف الألماني كانت أن يفعل تماماً ، وهكذا خلع ابن باجة عن « مجموع الفلسفة الإسلامية » سيطرة الجدل ، ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيرها في طريق جديدة .

وثانيهما أنه أول فيلسوف في الاسلام - وأول فيلسوف في العصور الوسطى أيضاً - فصل بين الدين والفلسفة في البحث . لما وقف ابن باجة ، كما وقف من سبقه من فلاسفة الاسلام ، أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة تجت له عبقريته أمراً مهماً جداً ، ذلك بأنه هو ليس من الضروري أن يهتم بأمر لم يستطع احد من قبله ان يت فيه . من اجل ذلك لم يتعرض ابن باجة للدين قط بل انصرف بكليته الى الناحية العقلية . ثم هو لأبى ابا حامد القرطبي ليله الى التصوف وقال : ان الانسان يستطيع بلوغ السعادة القصوى من طريق العلم والتفكير لا بلادة الحواس وتجهيم الخيال كما يفعل المتصوفون . وهكذا يكون ابن باجة قد مهد السبيل للاتجاه الجديد الصحيح في الشرق والغرب معاً . ولعل ذلك هو الذي حمل بعض أعدائه على اتهمائه بالزندقة فاعتالوه بالسلم في رمضان سنة ٥٣٣ للهجرة (١١٣٨ م)^(١) .

وقد نقل الفيلسوف البري موسى بن يوشع المروفي في اوروية موسى البروني فلسفة ابن باجة في اواخر القرن الرابع عشر الميلادي . ولا شك في ان فلسفة ابن باجة ؛ وصلت الى الاوروبيين عن غير طريق موسى هذا حتى كان لها تأثير كبير على فيلسوف الكنيسة في العصور الوسطى ، ألبرت الكبير على الأخص^(٢) ، وتوما الاكويني (القديس توما) الذي لم يستطع إلا ان يتأثر به^(٣) . وكذلك أثر ابن باجة في بونيفاس داسيا الذي قال بأن الانسان يبلغ السعادة من طريق الاحاطة بالحقائق العلمية ، وسكنت عما وراء ذلك .

(١) اطلب مقالاً مفصلاً في حياة ابن باجة وفلسفته مع نموذج من فلسفته التي لم يعرف منها الى الآن نموذج منشور باللغة العربية ، في مجلة الامالي ، السنة الاولى العدد ١١ (١١ تشرين الثاني ١٩٣٨) .

(٢) Sarton II 183, Miele 188. (٣) Vgl. Ueberweg II 439

٣ — ولقد مر بك الكلام على مقام أبي بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل (ت ١١٨٥ هـ ١١٨٥ م) في العلم، وزيد الآن ان تتناول فلسفته العقاية على ما عرفناها في رسالة حي بن يقظان، وهي قصة فلسفية تبحث في نشأة الانسان الطبيعية وفي تطور العقل الانساني تطوراً طبيعياً حتى يبلغ الى أعلى مراتب المعرفة. فهذا وأمثاله عدة مؤرخو العلم « من جسارة التفكير في المصور الوسطى ».

ويظهر بجلاء ان إحدى النابات الكبرى من تأليف قصة حي بن يقظان ان يقول ابن طفيل ان الانسان العاقل القاصد القاطن في القطرة يصل عن طريق تفكيره الصحيح الى مرتبة من السعادة كذلك التي يصل اليها الذين يأخذون الشريعة عن الانبياء أخذاً صحيحاً. أقول: «أخذاً صحيحاً» لأن ابن طفيل يعتقد ان أكثر « الناس عترة الحيوان غير الناطق، وان حفظهم من الانتفاع بالشرعية إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم لهم معاشهم ولئلا يمتد عليهم سوام... وأنه لا يفوز بالسعادة الاخرية إلا الشاذ النادر ».

ولقد كانت قصة حي بن يقظان اعظم قصة كتبت في المصور الوسطى ومن اعظم الكتب التي ألقت في ذلك العهد.

ونقلت قصة حي بن يقظان الى العبرية، ثم نقلت الى اللاتينية، نقلها ادورد يسكوك الابن طبعت في اكسفورد عام ١٦٧١ م.

وأما اثر هذه القصة فكان عظيماً، تأثر بها اكبر فلاسفة اليهود موسى بن ميمون المتوفي عام ١٢٠٤ للميلاد^(١)، ولم يستطع القديس توما ان يتحرر من تأثيرها^(٢). وكذلك تأثر بها بلتاسار غرانسيان في قصته اندريو (عام ١٦٥٠ م)، وتأثر بها سينوزا (ت ١٦٦٧ م) ايضاً، ونالت إعجاب الفيلسوف لينتر (ت ١٧١٦ م). وظهر اثر هذه القصة ايضاً في قصة روبنسون كروزو المشهورة التي ألقت عام ١٧١٩ م. وكان من اثر

(1) Ueberweg II 339.

(2) Ueberweg II 439.

آراء ابن طفيل فيها ان حاول موسى بن ميمون التوفيق بين الفلسفة والتوراة وان حاول فلاسفة المصور الوسطى التوفيق بين الفلسفة وبين المذهب الكاثوليكي (١) ، مع ان ابن طفيل لم يقل ان الدين موافق للفلسفة ، بل قال : ان الدين والفلسفة طريقان مختلفان يصل الانسان العاقل الفائق الفطرة بهما الى غاية واحدة . وسيأتي معنا ان ابن طفيل كان يفضل طريق العقل .
٤ — ليس ابن رشد اكبر فلاسفة الاسلام بحسب ، بل هو احد كبار الفلاسفة على الاطلاق . واذا نحن اعتبرنا القيمة الحقيقية والاثار الصحيح مما تركه ابن رشد في فلسفة المصور الوسطى فعلنا بذلك على خروج اوروبية من ظلمات التقايد الى نور التفكير ، وجب ان نضمه مع افلاطون وارسطو وكانت في صف واحد ، وان نرفع هولاء — في الفلسفة العقلية — فوق كل فيلسوف آخر .

ترجع قيمة ابي الوليد محمد بن احمد بن رشد (ت ٥٩٥ هـ ، ١١٩٨ م) الحقيقية الى تلك الهزة التي احدثتها فلسفته في التفكير الانساني . لقد شرح ابن رشد فلسفة ارسطو يوم لم يكن احد في اوروبا يستطيع فهمها ، حتى انه عرف في اوروبا باسم « الشارح » . يتنون شارح كتب ارسطو . وقد قال عنه داني (ت ١٣٢١ م ، ١٠٦٦ هـ) في الكوميديا الالهية : « ابن رشد أي شارح عظيم هو ! »

إلا أن ابن رشد لم يكن شارحاً لكتب ارسطو فقط « فكثيراً ما كانت شروحه على ارسطو في حقيقتها حجة لابرار آرائه الشخصية او لتفسير الآراء القديمة تفسيراً صحيحاً » . هذه الشروح كانت الوسيلة الوحيدة لفهم فلسفة ارسطو حتى انها كانت تطبع مع كتب ارسطو نفسها ، وحتى ان وليم اكزرد (ت ١٣٣١ م) فقيه باريس وعضو اللجنة التي ألغى البابا غريغوريوس

(1) Cf. Sarton II 286; Enc. Isl. II 425; Hampe, Hochmittelalter 285; Miele 190; Ueberweg II 313, 339, 439; 722; Wulf I 247.

التاسع لتهديب كتب ارسطو اعتمد على كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو وعلى شرحه لابن رشد . وقد نقلت كتب ابن رشد الى العبرية واللاتينية وطبعت في البندقية وحدها اكثر من خمسين مرة .

ولقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها ، وكان من حسناتها ان حلت عقال الفكر الاوروي وفتحت أمامه باب البحث والمناقشة واسما على مصراعيه وخصوصاً بما حملت معها من آراء مادية وطبيعية وشمولية . ولم يكن من المستغرب ان يُعجب مفكروا المصور الوسطى بشروح ابن رشد وبأصالة آراء ابن رشد ، وهكذا نشأ بينهم مذهب الرشدية للاخذ بالعقل عند البحث وعدم الاعتماد على الروايات الدينية .

ثم لما اجتاحت فلسفة ابن رشد عقول الفلاسفة في المصور الوسطى وساد العقل في كل مكان هبت الكنيسة لتقاوم هذا التيار الجارف بكل سبيل . ولكن ما تلك الآراء الرشدية التي أفرزت الكنيسة ؟ إن أشهر هذه الآراء موجز في ما يلي : —

(أ) أزلية المادة — وذلك ان المادة قديمة ، لا بداية لها ، وان فيها قوة كامنة هي التي تدفعها في تطورها الدائم المستمر . ثم ان هذا التطور نفسه نتيجة لمثل وأسباب طبيعية بحث .

(ب) وحدة الخلود وفناء الانفس الجزئية — يعتقد ابن رشد ان أشخاص الناس لا يخلدون ، وان عقول الافراد لا يمكن ان تحتفظ بشخصيتها بعد موت اصحابها . أما الذي يخلد فعقل الانسانية جمعاء . ولنضرب هنا مثلاً تقرب به ذلك من الافهام : ان الاطباء : جالينوس والرازي وابن سينا وباستور وفلان وفلان لا يمكن ان يخلدوا كأفراد ، ولكن « الطب » يخلد على انه « فكرة » او « نظام من المعارف » على ما وصلت اليه عبقرية هؤلاء . ان النتائج التي وصل اليها باستور قد خللت في البشر الذين اخذوا هذه النتائج عن باستور ، اما باستور نفسه فليس له من الخلود الا اقتران

اسمه بذلك النتائج — وقس على ذلك علماء الرياضيات والموسيقى والأدب .
(ج) نظرية الحقيقتين — يعتقد ابن رشد بصراحة أن هنالك أموراً
تصح في الدين ولا تصح في الفلسفة ، وأن ثمة أشياء تصح في الفلسفة
ولا تصح في الدين . وابن رشد يقبل طبعاً كل ما جاءت به الفلسفة ، وكذلك
يقبل كل ما جاء به الدين . ولكن على شرط واحد ، هي أن يتأول بعض
الروايات الدينية التي لا تتفق في ظاهرها مع الرأي الفلسفي .

من أجل ذلك أعلنت الكنيسة على ابن رشد حرباً شعواء دامت قرنين
كاملين فحُرِّمت دراسة الفلسفة وتدرّسها وقتلت مناصريها وأحرقت كتبها
بما لا أرى أن أقص عليك تفاصيله في هذه الزهرة القصيرة ، فارجع إلى
ذلك في مظانه (١) . ولكن لا بد من ذكر شيء مما أضربنا عن تفصيله :
كان رأس المذهب الرشدي سنيغر البرابسوني الذي اختل مقاماً سامياً
في جامعة باريس ، فاستصدرت الكنيسة حكماً بطرده من تلك الجامعة .
ولكن ذلك لم يبدل رأيه ولا خفف من نشاطه ، إلا أنه قُتل غيلة بين
عام ١٢٧١ و عام ١٢٨٤ م . ومن أقوال سنيغر أن القديس توما وألبرت الكبير
وهما من علمت مقامهما في فلاسفة الكنيسة في العصور الوسطى ، قد شوهما
فلسفة أرسطو !

ويجدر بك أن تعلم أنه بينما كانت فلسفة ابن رشد تطلق العقل الأوروبي
من قيوده وتضيء له طريق الرقي الحقيقي بالبحث الفكري والبراهين الصحيحة ،
كان رجال العصور الوسطى يريدون أن يطفئوا بأقواهم ذلك النور العظيم
الذي يشع عليهم من الشرق ، وأن ينشروا ثيابهم السود ليبيدوا إلى أوروبا
ذلك الظلام الدامس الذي عمته فيه قرون قبل ذلك كثيراً . ولكن ذلك
النور كان يتم شيئاً فشيئاً . ولما ضاق أولئك الذين يسميهم فلاسفة ،

(1) Wulf, Hist. of Mediaev. Ph; vol. I and II; Hampe 284;
Ueberweg II 342—462; etc; etc.

بالادلة العقلية فرما وعجزوا عن ان يردوا البرهان بمثله لم يتأخروا عن ان يشتموا ابن رشد بألفاظ نابية (١) . لقد كان القديس توما يقول عن ابن رشد انه كلبٌ كلبٌ يبيع على النصرانية . ثم شاركه في ذلك ثمر كثير منهم دَنسٌ سكوتسٌ الذي كان يقول : « ذلك اللعون ابن رشد ! »

يمثل هذا أراد- هؤلاء الثغرات يطعنوا نور ابن رشد ونور الفلسفة الاسلامية . ولكن العجب من الذين يريدون ان يمدوا القديس توما ودنس سكوتس واضرابها في الفلاسفة ، وازن بين هؤلاء الثغرات — رحمك الله — وبين قول ابن رشد الذي قصصناه عليك من قبل (٢) : « يجب علينا اذا ألقينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ؛ ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم . فما كان منها موافق للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكركناهم عليه . وما كان منها غير موافق للحق نهينا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » . وحث ابن رشد على قبول الآراء الصحيحة في نفسها سواء جاءت من مسلم او من غير مسلم فقال (٣) : « فيين ان يجب علينا ان نستمين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الخير مشاركاً لنا في الملة او غير مشارك في الملة ، فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة . واعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء ممن تقدماء قبل ملة الاسلام ... »

إنك اذا تأملت ذلك بان لك وجه الحق وعرفت مكان الادب ووقفت على قيمة العقل : ثم إننا إذا سمينا بعض أولئك الناس فلاسفة ، فأبي اسحق بن بعض ذلك بعقريه سقراط وافلاطون وارسطو وابن رشد وروجر بايكون وكانت ؟

(1) Wulf II 109—110.

(٢) فلاسفة ابن رشد ص ٦ . (٣) فلسفة ابن رشد ص ٤ - ٥

ونما امتازت به عبقرية الفيلسوف الالماني كانت (ت ١٨٠٤ م) رأيه في المكان والزمان وانها ليسا شيئاً في ذاته ، انها وعاءان كبيران يحتويان على جميع الحقائق المحسوسة والمعقولة ، ولكنها وعاءان بلا قعر ولا جوانب . إنها في الحقيقة « فكرة » خالصة تمكثنا من تخيل الاشياء مرتبة بعضها الى بعض او منسوقاً بعضها خلف بعض ، وما في ذلك كله مُدرّك كان بأول العقل وبالبدية لا بالحواس . ولا ريب في ان شمول بحث الزمان والمكان في كتاب . كانت المشهور « قد العقل المطلق » يدل على عبقرية بالغة . إلا ان لكانت فضل التوسع في البحث لا فضل الابتكار والتجديد لان ذينك يرجعان الى فيلسوفينا العظيمين ابن حزم وابن رشد . ان ابن رشد هو الذي قال : « والزمان معنى ذهني لا وجود له على الحقيقة ، وقال أيضاً : ان الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة ... لان الزمان ليس هو شيئاً غير ما يتركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة ، فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود ، فينبغي ان يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادرة المسبوبة الى العقل لا الى الخيال ... والزمان ليس بشيء وضع ... » الى آخرها هنالك مما تجده ماثوفاً في كتب ابن رشد وخصوصاً في « تهافت التهافت »

وبعد ان عرض كانت موضوعات الفلسفة على المنطق والعقل اعتقد ان تمت ثلاثة امور طالما شغل الفلاسفة بها انفسهم وهي « الله والنفس والخلود » من غير ان يتفق اثنان منهم على وجه واحد منها . من اجل ذلك نصح كانت لفلاسفة ألا يبحثوا في هذه الامور - لا لان هذه الامور لا حقيقة لها ، بل لانها امور وراء اختبار العقل الانساني ووراء الأدلة المنطقية . ولعلك تعجب أشد العجب اذا علمت ان ابن رشد قد أسدى هذه النصيحة نفسها قبل كانت بستة قرون وبعث سنين . يجب ان يعتقد الانسان بالله ويؤمن بالنفس ويصدق بالخلود ولكن يجب ان يأخذ هذه الامور من طريق الايمان

المطلق ولا يتطلب عليها براهين منطقية عقلية . إنك لا تستطيع ان تبرهن على خلود النفس بعد الموت كما تستطيع ان تأتي ببرهان على وجود الملح في ماء البحر مثلاً .

وإن رشد يملل ذلك كله فيقول ان هذه الامور مبادئ للشرائع ، وبما ان الشرائع تنحوي نحو تهذيب البشر فيجب الا يتعرض لها احد بسؤال ولا يطلب دليل . وبما لا ريب فيه ابداً ان هذه الامور الثلاثة فوق طور العقل ولا يمكن للبشر ان يحيطوا علماً بها ، ولذلك رأى ابن رشد ان لا فائدة من البحث العقلي فيها .

ويجب ان نعود هنا الى مشكلة الصلة بين الدين والفلسفة والى موقف فلاسفة المغرب منها .

أما ابن باجة فقد مر معنا انه فصل الدين في البحث عن الفلسفة وأهمل الكلام على الناحية الدينية واختص بالبراهين العقائية حسب ما يقول الفلاسفة وحدها . ولما اضطر الى ان يلم بالناحية الدينية ذكر ان الطريق الصحيح في الوصول الى السعادة القصوى إنما هو طريق العلم والتفكير . ولقد علمت من قبل ايضاً انه اتهم بالكفر والالحاد ثم اُقتل .

وأراد ابن طفيل ان يكون موقفه من قضية الدين والفلسفة أكثر سمحة فألف كتاب حي بن يقظان لحل هذه المشكلة وشمس في حلها بشوطاً بعيداً . ان طريق الدين الصحيح وطريق للفلسفة يجب ان يؤدي الى غاية واحدة ، الى معرفة الله والى السعادة الحقيقية . ولذلك رأينا أسأل الذي تلقى معارفه من طريق الدين على لسان الرسل يصل من طريق قيامه بالفروض الدينية التي فرضها الاسلام الى المرتبة التي وصل اليها حي بن يقظان من طريق تفكيره هو . ومن غير ان يقوم بالفروض الدينية الإسلامية - لانه لم يعرفها - . ولكن لو تأملنا نهاية قصة حي بن يقظان لبدا لنا شيء جديد

حينما قرر حي بن يقظان وأسال ان لا فائدة من بث اسرار الدين للعامة وان ذلك مضر بهم ايضاً رجعا الى جزيرتهم ليعبدا الله كما يعرفانها ، وهنا نجد ان أسأل الذي عرف الحق من طريق الدين يترك طريق الدين ويقلد حي بن يقظان في طريقة تبديه . وهكذا يكون ابن طفيل قد فصل طريق العقل على طريق الدين . ثم انه لما استعرض اقوال الدين وأقوال الفلسفة وجد ان اقوال الفلسفة ثابتة تدل على معانيها ومراميها بلا رمز ولا تشبيه ، فهي من اجل ذلك واحدة لجميع الناس . بينما أقوال الدين مخلوعة بالرمز والتشبيه ، وان كل انسان يفهم منها ما يصل اليه علمه ، ولذلك وجب على الناقل الا يأخذ بأقوال الدين على ظاهرها بل يجب ان يتأولها حتى يصل الى حقيقة ما تدل عليه .

ونظر ابن رشد للموضوع من ناحية ثانية : هل هنالك مشكلة اصلاً ؟ هل من الضروري ان نشغل حواسنا وعقلنا بالبحث عن الصلة بين الدين والفلسفة ؟ ولم يجد ابن رشد طريقة لحل هذه المشكلة خيراً من ان يستغني عنها جملة واحدة . ان الموازنة بين الدين والفلسفة ليست ضرورية لأنها ليست صحيحة . هنالك عند ابن رشد اقوال تصح في الدين ولا تصح في الفلسفة ، وامور تصح في الفلسفة ولكن لا تصح في الدين .

على ان هنالك رغم هذا كله صلة ما بين هذين المجالين العظيمين في الحياة . ان الانسان نفسه محتاج الى الدين ومحتاج الى الفلسفة . وما دام سواد الناس ، كما رأى ابن طفيل من قبل ، لا يتركون حقائق الفلسفة ولا حقائق الدين ايضاً فضرورة المباشرة تقضي ان يعمل الانسان « بظاهر الدين » حتى يستطيع ان يعيش في بيئته الاجتماعية . ولكن هذا الانسان نفسه محتاج ايضاً الى معرفة حقائق الفلسفة والى العمل بها (اذا كانت بعيداً عن المجتمع) . من اجل ذلك كانت الحكمة (الفلسفة) ، عند ابن رشد اختصاراً للشريعة (للدين) ولكن ليست اياها . ان الحكمة عنده « فرض إنشائي » .

أما العامة فيجب أن يعملوا بظاهر الشريعة من غير أن يفكروا لأنفسهم
لأنهم لا يستطيعون ذلك .

فإن رشد إذن لم يقل في رسالتيه اللتين سمى إحداهما « مناهج الأدلة
في الكشف عن عقائد الملة » وسمى الثانية « فصل المقال في ما بين الحكمة
والشريعة من الاتصال » أن الدين هو الفلسفة ، ولا أن طريقها واحد
كما قال ابن طفيل ، ولكنه اعتبرها شيئين مختلفين بل متناقضين في أساسها ،
إلا أن الإنسان الذي لا مندوحة له عن الأخذ بالبراهين العقلية — وهو
الفيلسوف — محتاج أيضاً ، لأنه يعيش في بيئة اجتماعية ، إلى الأخذ بما
أمر به الدين . وابن رشد يقول بصراحة أنه إذا اختلف مدلول القول
الفلسفي ومدلول القول الديني فيجب علينا ، إذا أردنا أن نعرف حقيقة الأمر
الديني ، أن نتأول ما جاء به الدين .

وأريد أن أطلع القول هنا لأن موضوع كتابي لا يحتمل من القول
فوق ما ذكرت .



الفصل السادس

الفلسفة الاجتماعية

من حسن حظ العرب ان الاسلام كان لهم ديناً وكان لهم نظاماً اجتماعياً . ومن تأمل الفروض الدينية في الاسلام وجد انها تنحوي نحواً اجتماعياً . حتى ان الامور الایمانية تقوم على اساس اجتماعية .

من البين ان الدين نفسه مؤسسة اجتماعية ، ولكنه مع ذلك ينقسم قسمين كبيرين ، احدهما يربط الانسان بنفسه او بربه ، وثانيهما يربط كل ذي دين بأبناء دينه وبغير ابناء دينه ايضاً . فأما القسم الثاني فاجتماعي محض ولا حاجة الى تبيان ذلك فيه . وأما الاول ، فهو وان كان شخصياً في مظهره فانه اجتماعي في حقيقةه . انا اذا اعتبرنا الايمان والفروض الشخصية في الدين على ما يذكر رجال الدين انفسهم من انها تنحوي نحو تهذيب النفس وحب الخير وتعلق الانسان بايمانه ، وجدنا ان ذلك إنما مرده الصحيح الى الاجتماع : أليس تهذيب النفس مقدمة الى حسن الخالقة ؟ أليس حب الخير مدعاة الى قمع ذوي الحاجات ؟ أليس الامتناع عن الماصي دفعا للشر عن المجتمع ؟ أليست الامانة والصدق والعفة وسائر ما يعالجه رجال الدين على انه اخلاق شخصية ، إنما هي في اساسها وازع أدبي عن الاساءة الى المجتمع ؟ وبعد فقد يقول بعضهم : ولكن ما قول في الرجل الذي يلتحي قبة جبل او بطن واد او طرفاً من اطراف الصحراء او يطلق عليه باب بيته ثم يعبد الله تعالى ؟ أفي ذلك نوع اجتماعي ؟ لا ، ليس في ذلك نوع اجتماعي ، ولكن هذا ليس من الاسلام في شيء فإن الاسلام نهى عنه كما هو مشهور من آيات القرآن الكريم ومن الحديث الشريف . ان الاسلام قد اعتبر هؤلاء المنقطعين عضواً أشد في الحياة الاجتماعية ولم ير لهم فضلاً في الدين بما ليس كتابنا هنا موضعاً لتفصيله ، وكلنا يعلم قصة عمن بن الخطاب وقد

رأى رجلاً اتحى زاوية من زوايا المسجد بعد ان فرغ الامام من الصلاة ،
 يخفقه عمر بالدرة (١) وأمره ان يسعى في الارض طلباً للرزق لأن السماء
 لا تمطر ذهباً ولا فضة .

أ — الأسس الاجتماعية في الاسلام

لا نستطيع ان نقدّر الفلسفة الاجتماعية في الاسلام حق قدرها حتى
 نلم المسألة خفيفاً على الأقل بالأسس التي بنى الاسلام عليها المجتمع العربي
 وجعله خميرة صالحة لبناء سائر المجتمعات .

لو تدبرنا الاسلام في مبدأ دعوته لرأيناه يسعى الى تنظيم القوى المتفرقة
 في العرب . ان العرب كانوا يغزو بعضهم بعضاً فتتفرق قوام ، فلماذا لا
 يوحدون قوام ثم يقاتلون بها أعداءهم ؟ ان العرب كانوا كرماء الى حد
 التبذير ، يذبح احدم الجمل والجلين والثلاثة لضييف طارق يأكل منها مزعة
 او مزعتين ثم يُرمى بالباقي وراء تلة قريبة ، فلماذا لا تضبط هذه العاطفة
 الكريمة ثم تستغل في سبيل « زكاة منظمة تصرف في وجوها من غير
 ان تقعد شيئاً من قيمتها ؟ » ان العرب كانوا يأتون حجاجاً الى مكة ، ولكن
 كانت كل قبيلة تزور صنّاً خاصاً بها كائناً هي امة وحدها ، ثم لا يمنعها
 ذلك فيما بعد من ان تقاتل جيرانها وتغزو أهلها وتسفّه آراء اخوانها ،
 فلماذا لا يصبح الحج « حجاً واحداً » يشتر فيه كل عربي انه اخ لكل
 عربي آخر في اثناء موسم الحج وبعد انتهاء الموسم ؟

١ — كانت الصلاة اول مظاهر التنظيم التي أقرها الاسلام . ان الصلاة
 خمس مرات معينة في اليوم واللييلة وراء امام واحد ينهض المصلون ينهضونه
 ويسجدون بسجوده ، ولا يمنعهم من حضور الصلاة في اوقاتها ليلٌ داج
 ولا برد قاس او حر لاذع ، ولا خوف من عدو ولا تجارة ولا لذة ،

(١) خفقه : ضربه . الدرة : سوط .

أمر بجمع هذه الكتل البشرية في شبه جزيرة العرب امة واحدة . وبعد ان صلى المسلمون الصلوات الخمس جماعة في المدينة طمسين متواليين خاض الرسول بهم معركة بدر في السنة الثانية للهجرة (٦٢٤م) ففازوا فوزاً ميئناً . أما صلاة الجمعة خاصة فلا ريب في انها مؤتمر اسبوعي محلي ، ليست الغاية منها صلاة ركعتين خفيفتين بل حضور الخطبة واجتماع المسلمين بعضهم الى بعض ، وجدير بك ان تعلم ان صلاة الجمعة فرض في مصر (البلد الكبير ، وهي غير واجبة في القرى الصغيرة التي لا يتجاوز عدد المصلين فيها اربعين شخصاً) لانه الفائدة من اجتماع سبعة اشخاص او ثمانية في صلاة الجمعة . فاذا صمرت القرية صلى اهلها الظهر ولم يصلوا الجمعة .

٢ - ولما فرض الاسلام الصيام في شهر واحد معين يصومه المسلمون معاً وضع اساساً ثانياً للشعور الاجتماعي في العرب . ان الصيام يخالف جواً روحياً يجمع بين الصائمين بظاهرة وبما انطوى عليه من حكمة متعددة الوجة .

٣ - ولا اراني في حاجة الى ان اطلب في وصف المنصر الاجتماعي في الحج . ان الحج مؤتمر سنوي عالم للمسلمين القادرين على الهيمنة من جميع اطراف العالم . ولقد صرح الاسلام بهذه الغاية وقلمها على الناحية التعبدية المحض ، كما يظهر من تأمل ماورد في سورة الحج (٢٢ : ٢٨) : (وأذن في الناس بالحج يأتون رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق . ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات ...) . وتلاحظ هنا ان المدة التي فرض الله فيها العبادة في موسم الحج قليلة جداً لانها ايام معدودات ، بينما أشهر الحج كله « أشهر معلومات » ، فقد ورد في سورة البقرة (٢ : ١٩٧) : « الحج أشهر معلومات ، فمن فرض (على نفسه) فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ... » فالظاهر من هذه الآيات الكريمة بوضوح ان نسبة ايام الحج الديني الى ايام الحج الاجتماعي هي نسبة يوم واحد الى شهر كامل ، انها يوم واحد في كل شهر .

أما الأيام الباقية من كل شهر فهي للتعارف والافتخار والمنافع الاجتماعية .
ثم ان أيام العادة المدودات نفسها يمكن الزيادة فيها او النقصان منها بحسب
الضرورة ، فلقد ورد في سورة البقرة ايضاً (٢ : ٢٠٣) : « واذكروا
الله في أيام معدودات ، فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا
إثم عليه ، لمن اتى ... » .

٤ — واذا كانت الصلاة والصيام والحج قد جعلت من المسلمين مجتمعاً
منظماً فن الزكاة قد جعلت منهم مجتمعاً قوياً ، لانها نفت الفقر منه حتى
اصبح المسلم في أيام الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ ، ٧٢٠ م)
يحمل زكاته على يده ويطوف بها الامبراطورية الاسلامية فلا يجد مستحقاً
يدفعها اليه .

والذي جعل للزكاة في الاسلام هذه القيمة الاجتماعية البالغة انها لم
تكن صدقة اختيارية يدفعها الانسان لمن يشاء كما يشاء ، بل كانت « ضريبة
دينية اجبارية » تدفع في زمن معين — مرة في كل عام — لاشخاص
ذوي احوال اجتماعية معينة . وكان الغروض في الزكاة — وهذا فضل
الاسلام فيها — ان تدفع بقدر يكفي لمن يتناوله ان يستغله في عمل ما
ليصبح به غنياً وليصبح هو نفسه في عداد الذين يدفعون الزكاة . ان الزكاة
في الاسلام اذن لم تكن صدقة دائمة لاطعام فقر من الجياع او كسوة
فقر من الرعاة يستقيمون الى ان قوماً أغنياء سيظمونهم ويكسونهم فينصرفون
عن العمل المنتج ، بل كانت مساعدة لمن اخرجته الاحوال القاهرة من
الميدان الاقتصادي حتى يستطيع ان يعود اليه مرة اخرى . ان الاسلام لم
يشأ ان يظل العرب قسمين غير متكافئين : قسماً صغيراً من الأغنياء المتكبرين
يعول قسماً كبيراً من الفقراء المستضعفين إعالة دائمة ، بل أراد ان يرفع
الفقراء الى مستوى الأغنياء ، او قريباً منه ، فيرفع عن عاتق الأغنياء
عبئاً ثقيلاً يحملونه — مباشرة او غير مباشرة — طوعاً او كرهاً .

أضف الى ذلك كله ما يمكن ان ينشأ من النزاع من اقسام شعب قسمين أحدهما ضئيف محقر او مستحق للرحمة والمعونة كما يقول المراءون من المصلحين ، وثانيهما جبار متعطر او من ذوي الرجاحة واليسار كما يقول المنتفعون بحياة الصدقات .

هـ — أما نظام الزواج في الاسلام فقد جعل من المسلمين مجتمعاً سائماً . كان الجاهلي يبيع ابنته يماً ويقبض هو صداقها . فأبى الاسلام وجعل المرأة ولى امرها تتزوج من رضاه هي وتأخذ الصداق هي نفسها ، ذلك لأن الزواج — في نظر الاسلام — ليس ربحاً مستجداً لتجارة قديمة ولكنه تماقد حاضرة لشركة دائمة قدر الامكان . ان الزواج سبيل الى بناء اسرة جديدة سليمة في المجتمع الاسلامي . من اجل ذلك لا يستغرب احدنا اذا علم ان رجلاً في أيام الرسول زوج ابنته ، وهي بكر من غير امرها . فجاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم (تشكو اليه ذلك) ففرق بينها وبين زوجها^(١) .

فالاسلام إنف جعل الزواج د تماقداً شخصياً بين الزوج والزوجة — مباشرة او بواسطة وكيل في بعض الأحوال — وأوجب فيه شهوداً لا لصحة العقد ، لأن العقد بالاتفاق وحده صحيح ، بل لتلافي ما يمكن ان يحدث من الخلاف الشرعي (القانوني) اذا نشب بين الزوجين خلاف او اذا فرق الموت بينهما فترك من بعد احدهما او من بعدها جميعاً ذرية ضاعفاً .
وضم الاسلام الى نظام الزواج ثلاثة اوجه أساسية : تعدد الزوجات والطلاق وتحديد الارث .

أما تعدد الزوجات فحاجة اجتماعية لا سبيل الى دفعها ما دام الرجل أكثر تعرضاً للموت من المرأة في الحرب والمفامرات والمنازعات المحلية وما اليها . ويقوم السباح بتعدد الزوجات على مجموع من الكفاءات المطلوبة في

الرجل وعلى موازنة الزوجة الاولى قيل الزواج بمن بعدها . ولقد كان الاسلام واسع الافق حينما مهر تعدد الزوجات بطابع شرعي قانوني ، ولم يتركه امرأ سائبا يعم المجتمع بالمرض والاضطراب والتخلخل والافساده .

ان القرب اليوم لا يقبل تعدد الزوجات قانونيا ولكنه مجبر على ان يتقاضى عن تعدد الزوجات ضلأ . واذا نحن احببنا ان نحصى الاولاد الطبيعيين في اوروبة (اي الاولاد الذين يولدون من آباء غير شرعيين) لاحصينا منهم عددا كبيرا ، بعضهم ممن اشتهروا في ميادين كثار من ميادين الحياة . وهناك في القرب كله رجال كثيرون محمسون (اي متزوجون شرعيا) ولكنهم يساكنون ايضا نساء غير زوجاتهم . أفليس هذا في أساسه تعددا للزوجات ؟

يقي هنالك السؤال الذى يسأله علماء الاجتماع : اذا كان عدد النساء في كل امة يزيد على عدد الرجال ، فما موقف هؤلاء النسوة الزائدات ؟ أتتركن يمتسن في بيوتهن ويتعرضن للاضطراب المصبي الذى يقود في طريق الجنون وفي طريق الموت وفي طريق الشذوذ ، أم تتركن يترين للرجال سرا وعلانية ؟ لقد حل الاسلام هذه المشكلة في نطاق نظامه الاجتماعي بأن شرع تعدد الزوجات بعد أن قيد هذا التعدد بقيود صحيحة . أما الغربيون فجبنا عن الصراحة في الجواب ، ولم يقبلوا ان يعمروا القانون الطبيعى بخاتم الشرع ، فكانت النتيجة كما ينتظر كل مفكر : لقد جرى القانون الطبيعى مجراه ، ولكن مجردا من خاتم الشريعة .

واذا كان عناد القرب فيما يتعلق بتعدد الزوجات لم يأتى سلاحه بعد ، فان عنادهم فيما يتعلق بالطلاق قد انشق على نفسه ، وهكذا اصبح الطلاق امرأ مشروعاً في بلاد غير مشروع في بلاد اخر ، بل هو احيانا مشروع في مناطق دون مناطق في البلد الواحد كالولايات المتحدة الاميركية مثلاً . واذا أيقنا ان أكثر بلاد القرب قد أقرت الزواج المدني — الذى هو الزواج

الاسلامي ، مع فارق واحد هو ان الزوجين يذهبان معا الى المحكمة ، بينما العادة الى اجتماعية في الاسلام تجعل احد اعضاء المحكمة يأتي الى مكان عقد الزواج — أيقنا انهم اقتنوا اخيراً بعد الف وثلاثمائة سنة او تزيد ان الزواج « اتفاق بين الزوجين مشهود عليه للمحافظة على ما ينشأ بعد العقد من الحقوق وما يمكن ان يثور من القضايا القانونية » .

وكذلك نظر الاسلام في الارث الى « الخير الاجتماعي » فانه لم يخص فرداً واحداً بجميع الثروة الموروثة ، ولا هو قسم الارث بالتساوي بين جميع الاقربين ، بل جعل أنصبة الاقربين تختلف قلة وكثرة حسب عمر الوارث اذا كان والداً او عمّاً او جدّاً او ابناً وحسب تبعته الاجتماعية اذا كان رجلاً او امرأة وحسب حظه من بناء الاسرة ، فرأى مثلاً ان يعطي الذكر مثل حظ الانثيين لأن الرجل في نظام الاسرة الاسلامي يعول الاتي ولو كانت الاتي ذات مال .

٦ — وأدرك الاسلام ان هذا النظام الاجتماعي الصحيح يحتاج الى وازع يحفظه ، وان هذا الوازع يجب ان يكون « قوة » مزهوبة لاعتقادهم « ان الله يَزَعُ بالسُّلْطَانِ مَا لَا يَزَعُ بِالْقُرْآنِ » . من اجل ذلك كان القصاص في الاسلام شديداً ، فالسارق تقطع يده ، والفاحش المحصن (المتزوج) يقتل ، ومن قطع الطريق قطعت يده ورجله من خلاف (اليد اليمنى والرجل اليسرى او اليد اليسرى والرجل اليمنى) او نفي من البلاد او قتل او صلب . ومن قتل متعمداً قتل ايضاً . وفلسفة الاسلام في العقاب الشديد ان يكون رادعاً صحيحاً لمن تحدته نفسه بارتكاب جرم اجتماعي . ولعل رجال القانون يستطيعون الموازنة بين النتيجة الاجتماعية للعقاب الشديد وبين النتيجة الاجتماعية للتراخي في تطبيق العقوبات .

ولا ريب في ان القصاص في الاسلام لم يكن للانتقام ، فان الاسلام منع التمثيل (التشويه وقطع الاعضاء) بالمحكوم عليه ومنع تعذيبه . ولكنه

قصد التأديب والردع عن ارتكاب الاجرام كما قال القرآن الكريم : « ولكم في القصص حياة يا أولي الالباب » .

٧ - ثم خطب الاسلام في فلسفة القصص خطوة صائبة فترع تنفيذ العقاب من يد الفرد والجماعات ليضمها في يد الحاكم ويد الدولة . إن الجاهليين كانوا اذا قتل قريبا احدم اخذوا ثأرهم بأيديهم ، وربما بالغوا او انتقموا ومثلوا فألقوا القبائل في حروب دائمة . أليست حرب البسوس وحرب داحس والغبراء - وقد امتدت العداوة في كل واحدة منها اربعين سنة - نتيجة مقتل فرد اخذ اهله بثأره بأيديهم م ؟ ألم تكن فوضى الحياة الجاهلية نتيجة من نتائج الغزو الذي كانت تفرره جماعات غير مسؤولة عما تعمل وغير اهل لأن تحمل تبعه اجتماعية ما ؟

يمثل هذا التبدل في عقلية العرب وصرف الشريعة الاسلامية الى الناحية الاجتماعية ثبتت اركان الدولة الاسلامية الاولى .

٨ - واذا كان الأمن الداخلي شرطاً لقيام الدولة فلان القوة المركزية سباج لها من الاعتناء الخارجي ، وهكذا نشأت فلسفة السلم والحرب في الاسلام .

ان الاسلام يدعو الى السلم ، ولكنه يرى ان هذا السلم مهدد دائماً . باعتداء الاقوياء ، ولذلك اوصى باستمرار التأهب والاستعداد . فقد جاء في سورة الانفال (٨ : ٦٠) : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وتعبوكم . وآخرون من دونهم لا يعلمونهم ، الله يعلمهم ... » . بما يدل على ان الاسلام يرى الاعداء قسمين : أعداء ظاهرين واعداء يتسترون بالصدافة . فالاستعداد الدائم للحرب يرهب هذين النوعين من الاعداء معاً . على ان هؤلاء كلهم اذا لزموا السلم وجب ان يقبل ذلك منهم : « وان جنحوا للسلم (١) فاجنح لها وتوكل على الله (٨ : ٦١) » .

(١) السلم بفتح السين وكسرها تذكر وتؤنث .

على مثل هذه الأسس الثابتة قام المجتمع الاسلامي في مبدأ الدعوة ،
ومن هذا النور اقتبس فلاسفة الاجتماع في الاسلام فيما بعد .

ب — تطور الفلسفة الاجتماعية في الاسلام

إن تطور الفلسفة السياسية وحذاها في الاسلام خليفة بكتاب اضعاف
هذا الكتاب ، ولذلك سأترك الكلام على تطور نظام الحكم في عهد الخلفاء
الراشدين والأُمويين والعباسيين لان ذلك فصل من التاريخ وباب من الإدارة .
واما الفلسفة في ذلك فقد مر بك طرف منها عند البحث في علم الكلام ؛
١ — ونحن لا نعرف مؤلفاً في السياسة قبل كتاب كليله ودمنة لعبد
الله بن المقفع المتوفى نحو عام ١٤٢ للهجرة (٧٥٩ م) ، وان كنا نعرف
رسائل وعهوداً في امور سياسية مختلفة .

وميزة كتاب كليله ودمنة انه أدخل في الفلسفة السياسية اموراً لا تعد
عادة منها — او كانت لا تعد منها — . فمع ان ابن المقفع تكلم على السلطة
القتيرية والقضائية معاً في باب الأسد والثور ، وعلى السلطة القضائية في
باب الفحص عن امر دمنة ، وعن السياسة الخارجية في باب اليوم والفرسان ،
فانه بحث ايضاً في هذه الأبواب وفي غيرها في امور يخلق عن يعاني سياسة
الامم ان يعرفها . من ذلك كلامه على التجسس في باب اليوم والفرسان ،
وعلى الصداقات الخاصة والعامة في باب الحماة المطوقة وباب الجرذ والسنور .
وعلى ان الملك يثبت بالحكم والمشاورة في باب ايلاذ ويلاذ ويارحبت .
وبلغت نظرنا في كتاب كليله ودمنة ان الوجوش ، والبشر ايضاً ،
تطلب دائماً من تجعله ملكاً عليها وتشتط له وعليه الشروط . ان هذه
الفكرة الاسلامية البحت والتي دافع عنها الخوارج خصوصاً تقوم على الملك
في الحقيقة اتفاق بين الحاكم والمحكوم وبين الراعي والرعية ، لا حقاً للحيا
ولا حقاً استبدادياً . وقد عرفه العرب قبل ان يكتب موتسكيو كتابه

« المقد الاجتماعي » بألف طم او تزيد ويعلن فيه لاوروبة ان الدولة « تناقد بين الحاكم والحكوم » .

٢ — بعد هذه الالامة بالدولة يجب ان ننقل الى الناحية الاجتماعية من الدين فلم بها لاساما خفيفاً ونطرق الفقه الاجتماعي او التشريع في المعاملات خاصة .

انقسم وضع التشريع للعالم الاسلامي على اساس دينوي قريب مما نعرفه اليوم في وضع القوانين عند الامم شخصان : الامام جعفر بن محمد بن علي ابن الحسين بن علي بن ابي طالب ، سادس ائمة الشيعة وهو المعروف بالامام جعفر الصادق المتوفي سنة ١٤٨ للهجرة (٧٦٥ م) ، ثم الامام ابو حنيفة النعمان الذي توفي بعد الامام جعفر الصادق بعامين اثنين . ولا ريب في ان ثمة ائمة ذوي مرتبة متامة في علم التشريع الاسلامي ، ولكن هذين الامامين احتازا الشهرة دون كل مشرع آخر .

أما الامام جعفر الصادق فقد روى عنه جمهرة من العلماء واليه مرد الفقه الجعفري (الشيعي) ، ولكنه هو لم يؤلف كتاباً . ولقد كانت التأليف الشيعي في بني امية وضرب بني العباس قليلاً اللهم او معدوماً لاسباب معروفة في التاريخ . فلما بدأ القرن الهجري الرابع كثرت تأليف الشيعة او تأليف الفقه الشيعي على الأصح .

والامور التي تلفت النظر في الفقه الشيعي كثيرة سأقتصر منها على أمرين : على التقليد وعلى الارث .

يقوم التقليد ، على العمل بفتوى مجتهد (من رجال الدين الموثوق بهم والمعترف لهم بالفضل والتقدم) لا على طلب الدليل . ومرد ذلك فيما يرون أسراراً : احدهما ان ثمة اموراً متبينة مفروضة لا سبيل الى التساؤل عنها ، وهذا شيء علم في الاديان كلها وليس موضع بحثنا هنا . واما الأمر الثاني فانه التقليد « يجب على العامي الصرف الذي لا يستطيع ان يجتهد (يفكر)

بنفسه ، فهذا يقلد في جميع الامور . ومع ان التقليد يجب مبدئياً على هذا فقط ، فان هنالك اصنافاً آخرين من الناس يجب ان يقلدوا ايضاً لأسباب ظاهرة : اولها ان يكون ذلك المقلد غير بالغ بعد درجة الاجتهاد وان كان من ذوي العلم في غير الدين او في الدين نفسه . وثاني تلك الاسباب ان يكون الانسان مشغولاً بتجارة او صناعة او تعلم تمنعه عن الانصراف الى فهم اصول الدين بتفصيل ، فيجب عليه ايضاً ان يقلد . وثالث تلك الاسباب ان يدرك الانسان امرٌ من الامور الدينية يرى ذلك الانسان ان وقته اضيق من ان يستطيع الاجتهاد فيه لنفسه ، فيقلد حينئذ من سبقه . ورابع الاسباب ان يكون الانسان قائل الاطلاع على ما اجتهد فيه الاثمة ، فلو اجتهد لآتى اجتهاده ناقصاً من الناحية العلمية مضرراً من الناحية الاجتماعية . وهنالك سبب خامس مهم جداً هو عمدة التقليد وجوهره وهو ان التقليد واجب على الجميع في جميع الامور التي سبق للاثمة ان اجتهدوا فيها .

وأنا وان كنت لا احب التعرض لهذا الموضوع من الناحية الفلسفية فإني لا أرى مندوحة عن تبيان اثره في الحياة الاجتماعية : « إن هذا التقليد يخلق بيئة متمسكة ويحمل صالة المتعاصرين بمن سبقهم شديدة ولذلك ينذر التفكك والتدخل بين الجماعات التي تأخذ بالتقليد » .

ومكان البقرة في نظرية الشيعة في « التقليد » عجز البشر او اكترهم عن « التفكير » لانفسهم ، وان التقليد ابدى أثراً في المجتمع . ثم ان هذا الذي أدركه الشيعة من القول بتقليد الامام وبصمة الامام أبدى كونه منذ بدء الحركة الشيعية التي بدأت سياسياً منذ أيام الخلفاء الراشدين . بينما نحن اذا التفتنا الى الترب نجد ان القول بصمة البابا وبسلطة الكنيسة الكاثوليكية (وسلطة الكنيسة الكاثوليكية تعبير آخر للتقليد عند الشيعة) جاء عملياً في وقت متأخر جداً .

إن سلطة البابوية (او الكنيسة الكاثوليكية) ظلت موضع نزاع شديد

في السياسية وفي الدين أيضاً الى القرن الحادي عشر حتى ارتقى هيلدبراند كرمسي البابوية باسم غريغوريوس السابع ، فأصدر في العام الاول من تنصيبه (١٠٧٣ م ، ١٠٦٦ هـ) « منشوراً » يسط فيه حقوق البابا وسلطاته في السياسة وفي الدين . ومع ذلك فقد ظلت سلطة البابا موضع جدال وتزاع ، خشبك ان تعرف ان حركات الاصلاح الدينية في اوووبة — والتي كان أكبرها بلا ريب الحركة البروتستانتية — إنما كانت احتجاجاً عن السلطة التي اتخذها البابا لنفسه .

أما في المذهب الشيعي فلان « التقايد » لم ينازع قط ولم يجادل فيه ، وهو أيضاً أقدم عهداً وأثبت أساساً .

وهناك الارث في المذهب الشيعي وهو أيضاً يقوم على أساس ثابت . قسم الشيعة الوارثين ثلاثة طبقات : (١) الابناء معها سفلاً والآباء معها علواً ، ثم (٢) الاخوة والاخوات وأبناءؤهم ثم (٣) الاعمام والاخوال . وكل طبقة سواء كان افرادها ذكوراً او أنثى فتمجب ما بعدها ، أي تمنع عن اصحاب الارث . ويظهر ان الشيعة قد اوجدوا هذا التقسيم لاسباب ثلاثة قد تكون وجية في نفسها :

(أ) التنظيم والسهولة — ان هذا التقسيم بلا ريب سهل ، وهو أيضاً منظم بمعنى انه لا تفاوت فيه بين حال وحال .

(ب) اتفاق نظرية الارث مع نظرية الامامة — حينما قال الشيعة بأن الامامة لا تكون إلا في ابناء علي مباشرة كان من المعقول اي يجبروا الارث — وهو بلا ريب اقل خطراً من الامامة — هذا المجرى . وعلى هذا لو توفي في الشيعة رجل وخلف ابنة واحدة او أكثر من ابنة ، من غير ان يترك ذكوراً ايضاً ، فالبنت تحوز الارث كله ، بينما المذهب السني لا يعطي البنت او البنات الاواني لا أخاً ذكراً لمن إلا نصف إرث أبيهن ؛ أما النصف الثاني فيعود للاخوة والاعمام ولنيرهم من ذوي القرى على درجاتهم .

(ج) صلة القرابة - ويرى الشيعة أيضاً ان ابنة الرجل اقرب اليه من ابناء اخيه او ابناء عمه ولذلك كان من حقها ان تموز إرث ايها دونهم جميعاً .

هذا ما أردت ان اقله في هذا الموضوع من غير ان ابدي رأياً شخصياً لأن الآراء الشخصية في مثل هذا الموضوع قليلة الجدوى . وإنما مدار البحث على المقارنة والموازنة وعلى القيمة الذاتية للموضوع .
وأما ابو حنيفة فكان قتيه اهل العراق ، او على الأصح قتيه الدولة العباسية المستجدة . ومع ان أبا حنيفة تأثر بالفقهاء الذين عاصره واخذ عنهم قليلاً او كثيراً فقد اختلط لنفسه في « قسم المعاملات » خطة جديدة . عاصر ابو حنيفة الامام جعفر الصادق وناظره في اشياء ولعله اخذ عنه شيئاً ، وكذلك عاصر الامام مالك قتيه اهل المدينة ، او قتيه الجباز المناوي للدولة العباسية ، فاتفق الفقهاء في الاسس الشرعية ولكنها اختلفت اختلافاً كبيراً في الفروع وفي « الناحية العمالية من الفقه » . ولعل اعظم الفقهاء أثراً في اتجاه ابي حنيفة كان ابا عثمان ربيعة بن ابي عبد الرحمن بن فروخ المعروف بربيعة الرأي ، فمنه أخذ ابو حنيفة القول بالرأي في « فقه المعاملات » .

كان الفقه الاسلامي ، كما مر معنا في موضعه ، يقوم أولاً على القرآن الكريم ثم على الحديث الشريف ؛ ثم كان الفقهاء يأخذون بأراء الصحابة لأنهم عاصروا الرسول وشهدوا اعماله وسموا اقواله فكانوا اوثق في ما أراهم الرسول وافهم لأسباب التشريع . ولقد خف كثيرون ان يبدو آراءهم في امور الدين الاعتقادية والعمالية مما فكانوا دائماً يستندون احكامهم الى أقوال واعمال الأشخاص يتقيد أولئك الفقهاء ان هؤلاء الأشخاص كانوا اقرب صلة - من ناحية الزمن - بالرسول او بمن عاصر الرسول . فلما جاء ابو حنيفة فطن الى الضعف في هذا المبدأ ووضع لنفسه دستوراً قال فيه :

« اني آخذ [في تقرير ما احتاج الى تقريره] بما في كتاب الله ان وجدته فيه ، فلم اجده فيه اخذت [فيه] بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والآثار الصحاح عنه [عليه السلام من] التي فشت بأيدي الثقات . فاذا لم اجده في كتاب رسول الله ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم اخذت (فيه) بقول اصحابه من شئت وأدع قول من شئت ، ثم لا اخرج من قولهم الى قول غيرهم . فاذا اتى به الامر الى ابراهيم التيمي والشعبي والحسن البصري وابن سيرين وسعيد ابن المسيب (١) ... فلي ان اجتهد كما اجتهدوا » .

بهذا حل ابو حنيفة عن نفسه تقليد اناس في مرتبه وخير نفسه بأن تأخذ بأقوال من شاعت من اصحاب رسول الله نفسه وان تدع اقوال من تشاء منهم . ومدار ذلك كله عند ابي حنيفة « ان الاحاديث والاحكام انما قيلت او وضعت لفائدة الناس وتسهيل اعمالهم ، ولقد وضعت لما سبق من اعمالهم ايضاً . فاذا استجد للناس اعمال ومعاملات وجب ان يجد لهم احكاماً لضبطها او لحل مشاكلها » . ولهذا اعتمد ابو حنيفة اعتماداً كبيراً على ثلاثة امور :

(أ) القياس — ان تمت احوالاً تشأ ولم يكن لها مثيل يوم نزل القرآن، وليس لها ما يشابهها في الحديث ولا في سنة الصحابة . في هذه الحال كان ابو حنيفة يقيس ما استجد من الاحوال على ما شابهه .

(ب) الاجتهاد والرأي — وأحياناً تعرض في الحياة امور لم يكن لها مشابه من قبل ، حينئذ « يجتهد ابو حنيفة فيها برأيه هو » .

(ج) الاستحصان — وربما وجد ابو حنيفة في بلد ما من البلدان عادة جارية في معاملات اهل البلد لم ترد في القرآن ولا في الحديث فيقرها « بالاستحصان » لها ، وربما اتخذها اساساً يقيس عليها غيرها . وذلك موافق لنائيه الاساسية من التشريع ، فلن التشريع ما دلم لخير الناس وكان الناس

قد وجدوا خيبرم في طريقة من طرق الماملة ، فالمعل يقضي بأن تظل هذه الطريقة مرعية. فيهم ، وان تشمل غيرهم ايضاً اذا كانت تقيد غيرهم . ولنضرب على الاستحسان مثلاً واحداً يبين قيمته :

من قواعد الشرع الكلية : « بيع المدوم باطل » ، ومعنى ذلك ان الانسان لا يستطيع ان يقبض اليوم ثمن شيء سيزرعه في الموسم المقبل او سيصطاده او سيصنعه . ولا يجوز له ذلك ، حتى ان الامثال العامة : « لا تبع جلد الدب قبل صيده ، ولا يباع سمك في البحر ، وأشباهها مشهورة . إلا أن الحياة تقتضي اموراً من هذا القبيل اتفاقاً بين الناس او اضطراراً . من ذلك ما روي ان مواسم التركستان في عام ما في ايام ابي حنيفة كانت سيئة لا تفي بحاجات اصحابها ، وكان يخشى من ذلك هنالك حدوث مجاعة . حينئذ اتى ابو حنيفة بمخالفة القاعدة الكلية : « بيع المدوم باطل » ، واستحسن ان يبيع اهل التركستان « مواسم العام التالي او بعضها » . وهكذا اصبح بيع السلم — الذي نسميه نحن اليوم « الضمان » — أساساً من اساس الحياة الاقتصادية . ولقد كان بيع السلم معروفاً من قبل ، ولكنه لم يكن مشروعاً ولا مستحسناً في الشرع حتى جاء ابو حنيفة .

وتقوم حياتنا الاقتصادية اليوم على كثير من هذا النوع من الماملات فن الاجارة مثلاً من هذا القبيل ، فان الرجل يستأجر بيتاً او دكاناً ويدفع اجرته سلفاً قبل ان يستغله ، ولكن النشاط الاقتصادي وخير الناس يقتضيان ذلك فلا ضرر من إقراره وان لم يأت في صلب الشرع او لم يجبر مجرى الدين نظرياً .

هذا ما دفع جورج سارطون (١ : ٥٠٨) الى القول بأن جهود ابي حنيفة في الشرع كانت محاولة لتعميم الشرع الاسلامي . ويجب ان نلاحظ هنا ان هذا الشرع الذي مبره ابو حنيفة بطابع تكبيره كان فيما يتعلق بدقائقه ومبادئه وتنظيمه ، استمراراً للشرع الروماني الى حد ما .

٣ — واذا اتينا الى الناحية المدنية في الحياة — قبل ابن خلدون — رأينا ثلاثة من فلاسفتنا يعضون للصدقة وللأسرة وللترية على اختلاف بينهم في مقدار الاهتمام ، وهم الفارابي وابن سينا والغزالي .
اذا تركنا الكلام على الصداقة عند ابن المقفع في كتابه « الادب الكبير » لأنه يخوض فيها نحواً ادبياً عماياً لم يكن لنا بد من ان نأخذ اقوال الفارابي في الصداقة خاصة بشيء من التبسط .

جعل الفارابي المجتمع بالإضافة الى كل فرد فيه ثلاث طبقات ؟ فقال :
« ان كل واحد من الناس متى ما رجع الى نفسه وتأمل احوالها واحوال غيره من ابناء الناس وجد نفسه في رتبة يشركه فيها طائفة منهم ، ووجد فوق رتبته طائفة منهم اعلى منزلة منه بجهة او جهات ، ووجد دونه طائفة هم اوضح منه . . . » .

وبهنا الآن الطبقة الوسطى بالإضافة الى كل شخص تلك الطبقة التي يسميها الفارابي طبقة « الاكفاء » فيقول : « ان الأكفاء لا يخلون من ان يكونوا اصدقاء ، او اعداء او ليسوا باصدقاء ولا اعداء » . فالاصدقاء عنده صنفان :
الاصدقاء المخلصون فينبغي تعهدهم والاكثر منهم لأنهم عون الانسان وناصره ثم الاصدقاء في الظاهر فيجب الحذر منهم واستئثارهم اذا امكن .

ثم هنالك الاعداء فهم ايضاً صنفان : ذوو الاحقاد ثم الحساد . فلما الاولون فيجب الاحتراس منهم وشكايتهم الى الناس حتى يعرفوا امرهم ، واذا كان فيهم من لارءاء في اصلاحه فيجب اهلاكه . واما الآخرون وهم لا يستطيعون الاذية الصحيحة ، فينبغي اغلظتهم بذكر النعم امامهم . واذا كانوا من اصحاب المسائل فيجب ان يعلن امرهم حتى يعرفهم الناس فيتجنبوهم .
واما سائر الناس — بمن لا يحملون صداقة صحيحة ولا عداوة واضحة

لشخص ما — فمنهم « النصحاء » فيجب على الانسان ان يسمع منهم ويكرمهم ولكن ليس من الضروري ان يتخذ كل ما يشيرون به لأن بعض آرائهم قد لا تكون موافقة للصواب ومنهم « الصلحاء » الذين يتبرعون باصلاح

ما بين الناس فهؤلاء جديرون بكل اكرام ويجب التشبه بهم . ومنهم « السفهاء » فيجب استيصال الحلم والرزانة معهم ويجب ألا يجارهم المرء في سفاهتهم وشتائمهم حتى يرفوا قلة قدرهم وقلة مبالاة الناس بهم . ومنهم « اهل الكبر والمنافسة » فيجب على المرء ان يقابلهم بثقله لأنه اذا تواضع أحسوا منه بضعف وتوهوا ان فعلهم ذلك صواب وانه لا بد للناس من التواضع لهم . وفق تكبر المرء عليهم تأذوا به وعلموا ان الذنب في ذلك منهم ورجعوا الى التواضع وحسن المعاشرة .

وبما أن الفارابي طائر عيشة زهد فقد اكثر الكلام في الصداقات والعداوات وناول ذلك الموضوع معالجة مثلى ، ولم يتكلم مثلاً على الاسرة والاولاد والخلم لأنه لم يتزوج ولا بنى اسرة ولا اتخذ خدماً . أما ابن سينا فقد اهتم بذلك كله اهتماماً شديداً وترك الكلام على الصداقة والعداوة لان الرجل كان يبنى ذلك على منفته ، فكل من قعه صديقه بصرف النظر عن خصائصه وخلاله .

ويرى ابن سينا في تربية الاطفال خاصة ، ان الصبي يجب البدء بهذيه منذ قطامه لئلا تثبت في نفسه الاخلاق الذميمة فيصعب بعد ذلك زعها من نفسه . وليكن تهذيب الولد بالمجد مرة وبالتوبخ اخرى وبالايناس مرة وبالايماش مرة ثانية . واذا احتاج الوالد الى ضرب ابنه فليضربه ، في المرة الاولى ، ضرباً قليلاً ولكن موجباً ، فان الضربة الاولى اذا كانت موجبة ساء ظن الصبي بما بعدها واشتد منها خوفه ، واذا كانت خفيفة غير مؤلمة حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به وتمادى في غيه .

فاذا بدى بتعليم الصبي علم الدين ومحاميد الاخلاق واختير له مؤيد عاقل ذو دين ، بصير بريضة الاخلاق حاذق بتخريج الصبيان ... قد خدم سيرة الناس وعرف ما يتباهون به من اخلاق الملوك ... وعرف آداب المجالسة والمؤاكلة والمحادثة والمعاشرة .

وينبغي ان يكون مع الصبي في مكتبه صبية من اولاد الجلة ؛ حسنت
 آدابهم مرضية . اخلاقهم فلان الصبي عن الصبي القن وهو عنه آخذ وبه آنس .
 ويجب ان لا يتفرد المؤدب الواحد بصبي واحد لأن ذلك يحملها كليهما على
 الضجر . ثم ان وجود اولاد كثير مع المؤدب ادعى الى منافستهم في الخلال .
 الحميدة والى اقتراس عقولهم بما يتحدثون فتتهذب اخلاقهم وتحرك همهم .
 فاذا فرغ الصبي من التعلم وجهه المؤدب نحو صناعة (مهنة) معينة تكون
 موافقة لمزاجه واستعداده . إذ ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة مؤاتية ،
 ولو كانت كل صناعة مؤاتية لكل انسان لاختار جميع الناس أرفع الصنائع .
 ولذلك وجدنا ان بعض الناس تؤاتيه صناعات وبعضهم الآخر تؤاتيه صناعات
 اخر . ولهذا الاختيارات وهذه التماسبات والمشاكلات اسباب غامضة وعلل
 خفية تدق عن إلهام البشر وتلطف عن القياس والنظر . وربما نافر طباع
 انسان جميع الآداب والصنائع فلم يعلق منها بشيء . ومن الدليل على ذلك
 ان انساناً من اهل العقل راموا تأديب اولادهم واجتهدوا في ذلك وانفقوا
 فيه الاموال فلم يبركوا بما حاولوا . فلذلك ينبغي لمدير الصبي اذا رام
 اختيار الصناعة ان يزن اولاً طبع الصبي ويسر قريحته ويختبر ذكائه فيختار
 له الصناعات بحسب ذلك . فاذا اختار له احدى الصناعات تعرف قدر ميله
 اليها ورغبته فيها ونظر هل جرت منه على عرفان ام لا ، وهل ادواته
 وآلاته مساعدة له عليها ام خافضة ، ثم بيت المزم فلان ذلك احزم في التدبير
 وابعد من ان تهذب ايام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً .

والامام الغزالي اذا تكلم في التربية والتعليم مزج النواحي الفنية بالنواحي
 الدينية ، ولكن لذلك قيمة مهمة جداً في تاريخ التربية فهو قد بنى الصلح
 على اساس اخلاقية . وبما ان تحليل آداب المعلم يصعب في هذا الكتاب
 فاتي ساكتي تحليل واجبات المعلم لأن فيها اموراً كثيراً تدل على عبقرته

وخصوصاً اذا أدركنا ان الامام النزالي توفي سنة ٥٠٥ للهجرة (١١١١م)
يقول النزالي: ومن اشتغل بالتعليم فقد تقلد امرأ عظيماً، ولذلك جعل للعلم
ثمانى وظائف :

(أ) الشفقة على المتعلمين وان يحبرهم بحرى فيه .
(ب) افادة العلم للآخرين من غير ان يطلب عليه اجرًا لسبيين اولها
ان رسالة التعليم اسمى من ان تقدر بالمال لانها تجعل لصاحبها فضلاً ان
يهدى انساناً الى الحق والعلم . وثانيها ان المتعلم يتبع ابدًا مذهب معلمه ويكون
من انصاره والمشيدين برأيه فمد النزالي ذلك مكافأة للعلم على تبعه في تعليم
التلاميذ .

(ج) ان ينصح المعلم المتعلم بأن يطلب العلم للعلم لا للبلقاء والتكسب ،
وينصح به بأن يشمل العلوم النافعة المفيدة (وهي عند النزالي العلوم التي تؤدي
الى الخير في الآخرة حتى قال : طلبنا العلم لغير الله فأبى ان يكون الا لله) .
(د) ان يزجر للمعلم المتعلم عن سوء الاخلاق بالتمريض ما امكن ولا
يصرح ، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ فان التصريح يهتك حجاب الهية
وورث الجراءة في الهجوم على الخلاف ويهيج الحرس على الاصرار . ولأن
التمريض ايضاً يعيل النفوس الفاضلة والانهاك الذكية الى استنباط معانيه
فيفيده قرح التفطن لمعناه رغبة في العلم به .

(هـ) لا ينبغي للمعلم ان يقنع في نفس المتعلم بالعلوم
الاخري ، وكملم اللغة اذ عادته قبيح علم الفقه ، وسلم الفقه عادته قبيح
علم الحديث والتفسير ... فهذه أخلاق منمومة ... فيجب على المتكفل
بتعليم علم واحد ان يوسع على المتعلم طريق التعلم للعلوم اخرى ... ويجب
على المعلم ان يراعى التدرج في رقية المتعلم من رتبة الى رتبة .

(و) على المعلم ان يلقي الى التلميذ من العلم ما يحتمله عقله ولا يلقي
اليه ما لا يملغه عقله فينفره او يخط عليه عقله ... ولا ينبغي ان يشفي

العالم كل ما يعلم إلى كل أحد — وهذا إذا كان المتعلم يفهمه ولكن ليس أهلاً للانتفاع به ، فكيف إذا كان لا يفهمه .

(ز) في الناس أفراد حسنت أخلاقهم وسرائرهم وزمخت في قفوسهم العقائد الماثورة عن السلف ولكن عقولهم تقصر عن فهم العلم الصحيح ، فيبني للعلم ألا يليق إلى هؤلاء إلا المقدار الكافي لأمثالهم ولا ينبغي أن يشوش عليهم اعتقادهم فانه لو ذكر لهم اسرار العلوم وتأويل آيات القرآن الكريم ، لاحتل عنهم قيد العوام ولم يتيسر حينئذ للطالب ان يتقيد بقيد الخواص ، فيرتفع عنه السد الذي بينه وبين المعاصي وينتاب شيطاناً مريداً يهلك نفسه وغيره . ولذلك « لا ينبغي ان يخاض مع العوام في حقائق العلوم الدقيقة بل يقتصر معهم على تعاليم العبادات وتعاليم الأمانة في الصناعات التي هم بصدددها .

(ح) يجب ان يكون المعلم معلماً بعلومه فلا يكذب قوله فله لأن العلم يترك بالبصار والعمل يترك بالأبصار ، وأرباب الأبصار أكثر ... وكل من تناول شيئاً وقال للناس لا تتناولوه ... تنفخ الناس منه واتهموه وزاد حرصهم على ما نهوا عنه ، فيقولون لولا انه اطيب الأشياء وألذها لما كان يستأثر به .

٥ — وكان للدروز في حركتهم الدينية عبقرية عملية تليق الانظار . إن الحركة الدرزية التي بدأت منذ أوائل القرن الهجري الخامس وأوائل القرن الحادي عشر الميلادي قد تجلت في مظهرين : في مظهر ديني ليس هناك مجال الكلام عليه ، وفي مظهر اجتماعي متعالج منه موضع الشاهد فقط . لقد استطاع المذهب الدرزي ان يقر في قفوس اتباعه نظاماً أخلاقياً عملياً ينذر ان نجد مثله في تاريخ الفاسقات وينذر ان نجد مثله هذه القوة وذلك الاستمرار في عشرة قرون او إقل قليلاً . ويظن ان حسن الأخلاق في الدرزي جزء من الدين ، والدرزي متصف بالشفاف والصدق وإتيان

« الفضائل » . وليس مكان العبقريّة ان يأمر المذهب الدرزي بهذه الاخلاق التي امرت بها المذاهب كلها وأنت بها الفلسفات جميعها . ولكن مكان العبقريّة ان هذا « الأمر » لم يفقد سلطته الى اليوم .

على ان تعليل ذلك ليس صحيحاً فان « المذهب الدرزي » مذهب اجتماعي أيضاً وقد عمل على ان يكون أتباعه « بيئة منلقه » ، ونحن نعلم من علم الاجتماع ان اهل البيئة المنلقة أشد تمسكاً بالاخلاق وبالمدادات القومية من اهل البيئات المطلقة لمكان الرقابة الصحيحة ، فالفرد من الدرروز يشعر بهذه الرقابة عليه حتى ولو كان بعيداً عن بيئته « الحقيقية » — مع العلم بأن بعض الدرروز اذا خالطوا اهل المدن وعاشوا اهل الترف فقدوا كثيراً من الاخلاق التي شبوا عليها . ولكن بما لا ريب فيه ان المذهب الدرزي قد فعل عملياً أكثر مما استطاعت سائر المذاهب الدينية والفلسفية ان تفعله : لقد اصبحت الاخلاق جزءاً من الحياة الدرزية .

٦ — أما الفيلسوف الذي جمع الفلسفة الاجتماعية وبذ في كثير من وجوها من تقدمه او تأخر عنه في الشرق وفي الغرب معاً فهو ولي الدين ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد... بن خالد بن الخطاب المعروف بابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ ، ١٤٠٦ م) . ولا سبيل الى إبراز عبقرية ابن خلدون كاملة في هذا الفصل من هذا الكتاب ، فان العالم الاجتماعي ساطع المصري كتب في هذا الموضوع جزأين في نحو خمسمائة وخمسين صفحة ولم ينته من كل شيء أراد ذكره مع انه ذكر الذي ذكره على غاية من الوجاهة (١) .

وعبقريّة ابن خلدون واسعة المدى عميقة الأصول ، ولو أحب منصف ان يحيط بها من اطرافها لما وجد موضوعاً من موضوعات الاجتماع البشري والثقافة الانسانية ليس لابن خلدون فيها عبقرية خاصة . على اني لن

(١) راجع دراسات عن مقدمة ابن خلدون تأليف ساطع الحصري

استطيع هنا ان اقول ذلك لضيق المجال ولحسن تسويق هذا الكتاب .
ولذلك ساجمع مظاهر المبقرية عند ابن خلدون في مجموعات عملية قريبة
المعالجة وهي :

- أ . حقيقة التاريخ ومهمة المؤرخ .
- ب . العوامل الطبيعية في تكوين الامم وفي خلق طبائها وميزاتها .
- ج . العوامل الاجتماعية في نشوء الامم .
- د . المؤسسات الاجتماعية في البدو والحضر .
- هـ . العوامل العارضة في المجتمع الانساني وتأثيرها في تاريخها فام منصف .

حينما انتهى عبد الرحمن بن خلدون من تأليف كتابه في التاريخ كتاب
المبر وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم
من ذوي السلطان الاكبر ، او كاد تبين له ان التاريخ ليس سرداً لاسماء
الملوك ولا وصفاً للمعارك ولا حكاية لتقلب الدول وانتقال الامصار من
دولة الى دولة ، ورأى ايضاً بثاقب رأيه ان حوادث التاريخ تجري وفق
قوانين وقواعد ، وتجري في مجاريها لها عوامل مختلفة . من اجل ذلك
اراد ان يضع مقدمة تتناول جميع ذلك : تتناول طريقة كتابة التاريخ
وتتناول اسباب تقلب الدول وتتناول المظاهر التي يشتمل عليها التاريخ الانساني
فكتب هذه كلها بتفصيل واف ، وجعلها الجزء الاول من كتابه الذي
سميائه قبل بضعة اسطر . الا اننا نحن نسمي ذلك الجزء الاول : « مقدمة
ابن خلدون » .

(أ) حقيقة التاريخ ومهمة المؤرخ — لما استعرض ابن خلدون كتب
المؤرخين وجد انها مملوءة بالمغالط في الحكايات والمواقع ، لاعتماد اصحابها فيها
على مجرد النقل غناً او تميئناً اذ لم يمرضوها على اصولها ولا قاسوها باشباهها
ولا سيروها بمقياس الحكمة والوقوف على طباع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة

في الاخبار ، فضلوها عن الحق وناهوا في بيداؤ اليوم الغلط ولا سيما في احصاء
الاعداد من الاموال والساكر اذا عرضت في الحكايات ، اذ هي مظنة
للكذب ومغطية الهنء ، ولا بد من رجعا الى الاصول وعرضها على القواعد .
ومع ان ابن خلدون يصف بذلك مؤرخي المسلمين ، فان ذلك نفسه
اشد انطباقا على مؤرخي اوروبة الى زمن ابن خلدون والى ما بعد زمن ابن
خلدون بضع مائة من السنين ، فلذا كان ابن هشام والواقدي والمسمودي
قد بالغوا في سرد بعض الانساب وذكر بعض الاعداد ، واذا كان يتلخون
عادة بذكر بعض الكمات او يثبتون بعض الفلوت او يأخذون ببعض
الاوهام ، فان المؤرخين في اوروبة ظلوا ينتون تعليلهم لوقائع التاريخ على السحر
والتنجيم والتمائم والكهانة والعرافة ، وهم غافلون كل الغفلة عن المناصر
الحقيقية والعوامل العمرانية التي تعمل في تسيير سفينة التاريخ : لقد ظل
جان بودن الافرنسي المتوفى طم ١٥٩٦ - اي قبل ان يبدأ القرن السابع
عشر بربع سنون فقط وبعد موت ابن خلدون بقرنين اثنين - يستند
بدلالات النجوم على احوال الافراد والامم والدول . ولقد كانت النتيجة
من العلوم التي كانت تدرس في جامعات اوروبة ، حتى ان كراسي تدريس
النتيجة ظلت في بعض الجامعات الايطالية قائمة وعامرة الى اواخر القرن السادس
عشر للميلاد . (١)

وما يقال عن التنجيم يقال ايضا عن رسوخ عقيدة المؤرخين الاوروبيين
في السحر الى القرن السادس عشر للميلاد . ففي سنة ١٧٥٠م حاكم برلمان
بروفانس في فرنسا رايضا يدعى جيرار بتهمة السحر ، ولم ينج جيرار من
الحرق الا لان آراء القضاة قد انقسمت في شأنه قسمين متساويين (٢) .
اما ابن خلدون فقد نفي الخرافات كلها من تحليل حوادث التاريخ وحمل
عليها وقال بصراحة ان حوادث التاريخ مقيدة بقوانين طبيعية واجتماعية .

ومع ان ابن خلدون يذكر ان التاريخ « في ظاهره لا يزيد على اخبار عن الدول ، فانه يقول انه « في باطنه نظر وتحقيق وتمايل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق » .

والتاريخ عند ابن خلدون ليس فناً واحداً منقطعاً . كعلم الحساب الذي لا يحتاج مثلاً الى التاريخ والجغرافية والموسيقى والادب بل « هو محتاج الى ماخذ متعددة ومعارف متنوعة » ، وذلك لآن مهمة المؤرخ اوسع كثيراً من مهمة المؤلف في الحساب والهندسة ، اذ التاريخ اكثر تشعباً واشد تأثيراً بما يلابسه من العوامل والاحوال « لآن الاحوال اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم فيها اصول المادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني . ولا قيس الثائب بالشاهد والحاضر بالذهاب ؛ فربما لم يؤمن فيه من الثور ومزلة القلم والحيد عن جادة الصدق ... فالناضي اشبه بالآتي من الماء بالماء » .

ثم يبسط ابن خلدون مهمة المؤرخ فينصحه ألا ينهل « عن تبدل الاحوال والامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام . . . وذلك ان احوال العالم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال . وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار فكذلك يقع في الآفاق والاقطار والازمنة والدول » .

ثم ان ابن خلدون يجمع ذلك كله احسن اجمال ويعرف التاريخ تعريفاً علمياً صحيحاً ويرينا مدها الحقيقي ويحلل نفسية المؤرخ فيقول : . . .
ولذلك « كانت حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران هذا العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات واصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول وما ينتحله البشر باعمالهم ومسايعهم من الكسب

والماش والصنائع. وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الاحوال .
 « ولما كان الكذب متطرقاً بطبيعته للخبر وله اسباب مقتضية ؛ فمنها
 التشيعات للآراء والمذاهب ، فان النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول
 الخبر اعطته حقه من التمهيص والنظر حتى تبين صدقه من كذبه ، واذا
 خامرها تشيع لرأي او نحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة وكان
 ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمهيص فتقع في
 قبول الكذب وقته . ومن الاسباب المقتضية للكذب في الاخبار ايضاً
 الثقة بالناقلين وتمهيص ذلك يرجع الى التمديل والتجريح . ومنها القهول
 عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عين او سمع وينقل الخبر
 على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب . ومنها توهم الصدق وهو كثير وانما
 ينجي في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين . ومنها الجهل بتطبيق الاحوال
 على الوقائع لأجل ما يداخلها من التليس والتصنع فينقلها الخبر كما رآها ، وهي
 بالتصنع على غير الحق في نفسه . ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب
 التجارة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال واشاعة الذكر بذلك ، فيستغيب
 الاخبار بها على غير حقيقة فالنفوس ^{موجودة} موكمة بحب الثناء ، والناس متطلعون
 الى الدنيا واسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل
 ولا متنافسين في اهلها . ومن الاسباب المقتضية له (الكذب) — وهي
 سابقة على جميع ما تقدم — الجهل بطائع الاحوال في العمران ، فان كل
 حادث من الحوادث ذاتاً كان او فعلاً لابد له من طبيعة تخصه في ذاته .
 وفي ما يعرض له من احواله فاذا كان السامع طرفاً بطائع الحوادث والاحوال
 في الوجود ومقتضياتها اعانه ذلك في تمهيص الخبر على تمييز الصدق والكذب
 وهذا المانع في التمهيص من كل وجه يعرض »

فاذا قسنا سائر المؤرخين في الشرق والغرب باين خلدون ، واعتبرنا
 عقلية العلمية واتجاهه الصائب ، لم نعد الحق ولم نبالغ اذا جعلناه مؤسس

علم التاريخ في العالم كله ، حتى ان الذين جاءوا بعده ، امثال جان بودن الافرنسي (ت ١٥٩٦م) وجيوفاي بايستافيكو الايطالي (ت ١٧٤٤ م) من الذين يحب الترييون ان يمزوا اليهم فضل تأسيس علم التاريخ ، قد قصروا عنه قصيراً عظيماً مع ان فيكو مثلاً جاء بعد ابن خلدون بثلاثمائة واربعين عاماً ومع ذلك فلم يستطع ان يتحرر من الخرافات والالوهام التي نبت ابن خلدون عليها وحذر من الوقوع فيها .

(ب) العوامل الطبيعية في تكوين الامم — ولما ادرك ابن خلدون ان التاريخ في حقيقة « خبر عن الاجتماع الانساني بكل ما فيه » انصرف الى درس المجتمع نفسه ليكتشف فيه تلك العوامل التي تكسب الامم كيانها وطبائعها وميزاتها .

يمتد ابن خلدون ان البيئة الطبيعية الاثر الاول في تكوين الامم واساليبها طبائعها وخصائصها . فالامم تختلف في الوانها ونشاطها وشجاعتها وكثرة عددها اوقلته وفي ما فطرت عليه من الطبايع باختلاف مساكنها من وجه الارض بين جبل وسهل وصحراء ، في منطقة باردة او حارة او معتدلة وفي بقعة خصبة او قاحلة ، ولذلك يقول ابن خلدون : « فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكون في الاقاليم المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر اعدل اجساماً والواناً واخلاقاً وادياناً ... اما الاقاليم البعيدة عن الاعتدال ... فاهلها يبعد من الاعتدال في جميع احوالهم ... وفواكه بلادهم غريبة التكوين مائلة الى الانحراف ... واخلاقهم قريبة من خلق الحيوانات العجم حتى لينقل من الكثير من السودان ... انهم يسكنون الكهوف والنياض ويأكلون المشب وانهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً ... والسبب في ذلك انهم ليعدم عن الاعتدال يقرب عرض امرجتهم واخلاقهم من غرض الحيوانات العجم . ويبعدون عن الانسانية بمقدار ذلك ... وقد رأينا من

خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحق في كل قطر ، والسبب الصحيح في ذلك كله ... الحرارة وهكذا تجد المتممين بالحمامات اذا تنفسوا في هوائها ... حدث لهم فرح وربما انبت الكثير منهم بالفناء الناشئ عن السرور

« وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية لأن هوائها متضاعف الحرارة بما ينمكس عليه من أضواء بسيط البحر واشتتته ولذلك كانت حصتهم من الخفة من توائع الحرارة والفرح والخفة أكثر من بلاد التل والجبال الباردة » .

وللاغذية عند ابن خلدون اثر كبير في صفات الامم ، فان الاغراط في التهم وخصوصاً في اكل اللحم والامم (الدهن والسمن) يترك فضلات في المعدة فيتبع ذلك انكساف الالوان (اصفرارها) وقيح الاشكال . ثم ان المتممين في المدن والترفين يكتونون اقل احتمالاً للامراض من الذين تمردوا حياة التقشف والبش في البادية .

(ج) العوامل الاجتماعية في نشوء الامم — اذا كانت البيئة الطبيعية اثر في تكوين الامم ، فان لتنازل (النزول والسكن في مكان واحد) والتعايش اثرًا اعظم في نشوء تلك الامم نفسها ، ذلك لأن البيئة الطبيعية تقدم للانسان الامم الضرورية الاولى كما تقدمها للحيوان والنبات ، ولكن « الاجتماع الانساني الحقيقي هو الذي يخلق الحضارة والثقافة وهو الذي يرفع الانسان فوق الحيوان » .

حينما ينزل الناس في مكان واحد يضطرون الى ان يتعاونوا على اسباب الحياة . وفي هذه الاثناء يقلد بعضهم بعضاً تقليداً مزدوجاً : تقليداً اختيارياً وتقليداً اجبارياً ، وان كان هذان النوعان من التقليد يرجعان الى اصل واحد . واول ما يتجه الانسان الى التقليد يتجه الى تقليد من يعتقد او يشعر انه اقوى .

منه في الجسم كأبويه واخوته الكبار ورجال الحي ، في العلم كاستاذته
والشهورين من العلماء ، او في المال والجاه كالملوك والامراء ، او من نالوا
حظاً من حظوظ الدنيا كذوي المراتب السياسية والقواد والتجار . وكذلك
يقلد الانسان عادة من يجد في اعمالهم مطامح لئلا يكتفي بتقليد الذين يعيش معهم
التاريخ . وقد يبعد الانسان في التقايد فلا يكتفي بتقليد الذين يعيش معهم
مباشرة ، بل يقلد جيرانه او الامم التي تعيش على تخوم بلاده . وعمدة التقليد
ان يشعر الانسان انه ادنى درجة من الذين يقلدهم ، ولذلك صح قول
العامّة — كما يقول ابن خلدون نفسه — ان الناس على دين الملك .

ثم ان ابن خلدون يكشف عن ناحية الضعف الانساني في التقليد ،
فلان اكثر التقليدين لا يذهبون الى ابد من تقايد الامور الظاهرة . فاذا ملكهم
رجل نما او تقلبت عليهم امة غريبة قلدوا ذلك الملك او تلك الامة في ظاهر
احوالها : في لباسها وزينها وطعامها ورسوم الحياة عندها . . ويقولون عن ان
تلك الامة مثلاً انما تقلبت عليهم لمكان عصبيتها وقوتها وعلما ولما عندها
من حضارة صحيحة ، الا ان وهم الناس لا يذهب عادة الى ابد من التقليد
الظاهر الهين ثم يقولون عما وراء ذلك كله .

على ان هذا التقليد نفسه لا يكون دائماً اختيارياً بل هو يتخذ ايضاً شكلاً
اجبارياً حتمياً في اكثر الاحيان ، حتى ليجد الانسان نفسه مضطراً الى
التشبه بيقومه واهل مذهبه واقراره وان كان هو لا يمتدح صواب ما يفعلونه
ولذلك قال ابن خلدون في المقدمة (ص ٢٩٤) : . . فان من ادرك مثلاً
اباه واكثر اهل بيته يلبسون الحرير والديباغ ويحلقون بالذهب في السلاح
والمرائب ويحبسون عن الناس في المجالس والصلوات فلا يمكنه مخالفة
سلفه في ذلك (بالخروج) الى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس
اذ الموائد حيث تذمنه وتبجح عليه مرتكبه ولو فعله لرمي بالجنون والسواس
في الخروج عن الموائد دفعة (واحدة) وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه .

ثم انك واجد ان ابن خلدون في هذا الفصل نفسه لا ينكر ان يخرج الانسان عن بعض عوائد سلفه وقومه ، ولكن يجب ألا يفعله دفعة واحدة بل بالتدريج ، ذلك لان « التطور التدريجي » قانون من قوانين المجتمع الانساني والحافز الحقيقي لرقبه . وهو يذكر بوضوح ان هذا التبدل يقع حتماً ولكن بالتدريج لانه نتيجة غماسة الانسان لغيره وحسب اهل الملك الحاضر مخالفة اهل الملك السابق (١) .

والاجتماع يدعو الى العصبية ، وهي الثمرة على ذوي القربى واهل الارحام ان يناهضهم ضمير او تصيهم هلكة . وبعد ابن خلدون مصادر العصبية ، فيرى انها « نظرياً » تأتي من النسب ، فأهل النسب الواحد يشعرون بالتحال بينهم يدفعهم الى التناصر والتعاطف . إلا أن عالمنا الاجتماعي عبد الرحمن بن خلدون يرى ابعدهما يتراءى لنا عادة . ان هذا النسب ، كما يرى هو بوضوح « امر وهمي لا حقيقة له ، وانما تقع في هذه الوصلة والاتحام ، والمناصرة . ومعنى ذلك عنده انه اذا كان رجلان نسيان وكان احدهما بعيداً عن الآخر او قليل المخاطلة له فانه لا يشعر بحوله بصلة وثيقة ، بخلاف ما اذا كان تحت رجلان غير نسيان وكانا يسكنان مكاناً واحداً ويتخالطان ، فانها يشعران بينهما بلحمة قوية وصلة وثيقة . ولذلك رأى ابن خلدون ان من مصادر العصبية ايضاً المصاهرة والولاء والخلف .

أما التهمة المبلية للعصبية فهي القوة والتناصر ، فإذا فقدت العصبية قوتها فقد فقدت قيمتها العملية وطدت أمراً وهمياً لا فائدة منه . ويطبق ابن خلدون نظريته هذه على « العصبية القرشية » ويعود بنا الى ايام الخلفاء الراشدين والدولة الأموية ويقول ان الخلافة كانت منذ ايام ابي بكر الى آخر ايام مروان الثاني (١١ - ١٣٢ هـ ، ٦٣٢ - ٧٥٠ م) في قریش

(١). راجع مقدمة ابن خلدون ص ٦٤٥ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٨ ، ٢٩ الخ

لا شيء إلا لأن عصبية قريش كانت يومذاك أقوى من سائر عصابات العرب . ولكن لما فقدت قريش قوتها تماماً في اواسط دولة بني المباس لم يبق ثمة فائدة من الإصرار على ان تظل الخلافة في قريش : ان الخلافة لمن يستطيع ان يدافع عنها ، وان البركة الحاصلة « من النسب القرشي لا تقوم مقام القوة الضرورية للدفاع عن الخلافة » .

(د) المؤسسات الاجتماعية في البدو والحضر — والمراد نوعان : بدوي وحضري ، والاوّل سابق على الثاني ضرورة ومادة له ، وكلّهما ضروري . هذان التوابع من الاجتماع يقضيان مؤسسات اجتماعية تقوم بحاجاتها وتحفظ كيانهما . ولا ريب أبداً في ان الحاجة الى امثال هذه المؤسسات أشد ضرورة في الاجتماع الحضري منها في الاجتماع البدوي ، ذلك لأن الحضري يستبحر (يتسم) فيه العمران وتزدهر الحضارة وتنشأ الدولة .

وأول هذه المؤسسات الاجتماعية « الدين » ، فانه يكون للامم وجهاً من اوجه العصبية ويزيد هذه العصبية قوة . وابن خلدون يذكر بصراحة ان قوة العصبية مقدمة على كل شيء حتى ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم . ولكن اذا كان في أمة ما عصبية ثم نشأت فيها دعوة دينية ، فان هذه الدعوة الدينية تزيد تلك العصبية قوة الى قوتها .

وثاني هذه المؤسسات « الحامية » ، فان الامم في بداوتها وفي حضارتها تحتاج الى الدفاع عن نفسها وعمّا في حوزتها . اما اهل البدو فكل فرد فيهم « حامية لنفسه ولأن يعتمد عليه من اهله القاصرين في القوة عنه » . وبكلمة ثانية « ان كل رجل بالغ يعتبر في البدو من مجموع الحامية التي يجب ان تدافع عن القبيلة » . من اجل ذلك ينشأ البدو على الحاجة الى الشجاعة ثم « تنزل الشجاعة منهم منزل الطيعة » .

واما اهل الحضر (المدن) فلا يمكن ان يكونوا جميعهم حامية — لتمدد مقتضيات الحضر — ولذلك ينشئون حامية لهم من « الجند » وبينون الاسوار حول المدن . قراهم من اجل ذلك ينشأون متكلنين على حماية غيرهم

لهم ويستقيمون إلى الأسوار التي تدفع عنها الفئارات فينشأون أقل شجاعة من أهل البدو وأبعد منهم عن خوض الحروب .
ويرى ابن خلدون في المقام الثالث أن المجتمع ليس طبقة واحدة ، بل هو على الحقيقة طبقات تنقسم بانقسام الأعمال التي تشملها كل طبقة لكسب معاشها . فالحياة الاجتماعية بين الزراع تختلف عن الحياة الاجتماعية بين الصناع أو الرعاة أو التجار إلى آخر ما هنالك من وجوه الأعمال في البدو أو في الحضر (ص ١٢٠)

« أعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف محلّتهم من الممّاش ، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط (١) قبل الحاجة . والكألي . فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوانات من الغنم والبقر والغزل والنحل والدود لتأجها واستخراج فضلاتها . وهؤلاء القاصرون على الفلح والحيوان تدعوم الضرورة ولا يذ إلى البدو (٢) لأنه متسع لها لا يتسع له الحواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيوان وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم . وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجتهم ومعاشهم وعمرانهم من اللقوت والكن (٣) والدفء إنما هو بالقلدر الذي يحفظ الحياة ويحصل بلفة البيش من غير مزيد عليه للمعجز عما وراء ذلك .
« ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المتحطين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الثنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة . واستكثروا من الأقوات والملابس والثأق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصبار للتحضر . ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء

(١) في الأصل : « نشيط » ، وهو خطأ مطبعي ظاهر . (٢) يقصد ابن خلدون بالبدو « البادية » وهو استعمال صحيح . (٣) الكن : للسكن .

عائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطايخ وانتقاء الملابس الفاخرة في انواعها من الحرير والديباغ وغير ذلك ، ومعالجة البيوت والصروح في أحكام وصفها ...

« من هؤلاء من يتحل في معاشه الصنائع ، ومنهم من ينتحل التجارة ويتكون مكاسبهم أنمي وأرفه من اهل البدو ، لأن احوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجودهم » .

ثم ان المجتمعات البدوية والحضرية على السواء تحتاج الى شكل ما من اشكال الحكومة — ابرز المؤسسات الاجتماعية على الاطلاق وأهمها — فان كل اجتماع انساني بحاجة الى وازع او حاكم يقيم العدل ويدفع الناس بعضهم عن بعض ، « وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعيد الرعية ويحجي الأموال ويبعث البعث (يرسل الجيوش لمحاربة العدو) ويحجي الثغور (١) ولا تكون فوق يده يد قاهرة ، وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور ، فمن قصرت به عصيئته عن بعضها ... فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته . ومن قصرت به عصيئته عن الاستعلاء على جميع العصبيات والضرب على سائر الأيدي وكان فوقه حكم غيره فهو ايضاً ملك ناقص » .

ثم ان مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله او ملاحه وجهه او عظم جثائه او اتساع علمه او جودة خطه او ثقوب ذهنه ، وإنما مصلحتهم فيه من حيث اضافته اليهم ... حقيقة السلطان انه المالك للرعية القائم في امورهم عليهم » .

واللدولة عند ابن خلدون خمسة ادوار (ولكنها في الحقيقة أربعة) :

(أ) طور السمي الى الملك والظفر به بالقبلة .

(ب) طور الاستبداد والافتراء بالملك ومدافعة المنافسين .

(١) الثغر هو المكان الذي يمتحن منه مجيء العدو براً او بحراً .

(ج) طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك بعد ان امن اهل الملك منافسة خصومهم وضمنوا خضوع الرعية .

(د) طور القنوع بالملك ومسالمة الاعداء والخصوم والتقليد في الحكم لمبت سبق .

(هـ) طور الاسراف والتبذير والانصراف الى الشهوات واصطناع بطانة السوء ، والفلة عن امور المملكة فيقعد قوم الملك وكبار رعيته عن نصرة ويحقدون عليه فيفسد جنده وجبايته ويخل امره ويزل ملكه .

وكل دولة تحتاج الى امرين : الى جند والى مال به قوام الجند . فلما الجند فيكثرون ويقلون على نسبة عدد السكان ؛ وتكثر الحاجة اليهم او تقل على نسبة اتساع الارض وضيقها . واما المال فيأتي من الجباية (الضرائب) والجباية تكون في اول الدولة قليلة الوزائع كثير الجملة (اي ان المتوجب على كل فرد من الضريبة يكون قليلاً ، اما المجموع الحاصل من جميع الافراد فيكون كثيراً) وذلك لأن الدولة تكون في اول امرها بدوية لا تحتاج الى نفقات كثيرة فلا تحتاج الى ان تقرر ضريبة باهظة على كل فرد . ثم انها تكون في اول امرها قوية فتستطيع جمع الضرائب من كل فرد فيعظم مجموع ما تحصله منهم .

ويدرك ابن خلدون ان لقلة الضرائب فائدة على العمران ، وذلك اذا ادرك الناس ان الدولة لا تبهظهم بضرائبها وسعوا تجارتهم وابتنوا الدور ولذلك يرى ان من الحكمة احياناً ان تتنازل الدولة عن جمع جزء من الضرائب اذا لم تكن في حاجة اليها . لأن العمران اذا زاد زاد معه عدد الذين تستحق عليهم الجباية فتستفيض الدولة من الجباية المستحقة مثل ما اضاعته بتنازلها الاول وزيادة .

اما في آخر الدولة فتزيد الوزائع وتقل الجملة . وذلك لأن الدولة تكون قد اقبلت على الترف فتحتاج الى اموال كثيرة فتزيد معدل الضرائب ، ولكن الدولة ايضاً تكون قد ضعفت . فتعجز عن جمع الضرائب فيقل المبلغ

المجموع منها ، وخصوصاً الضرائب المستحقة على المقاطعات النائية الواقعة في أطراف الدولة .

ثم يزيد حاحه الدولة الى المال ويزيد ضعفها عن جمع الضرائب المباشرة . فيستحدث صاحب الدولة انواعاً من الجباية (غير المباشرة) يضربها على البياعات ويفرض لها مقداراً معلوماً على الائتمان في الاسواق وعلى اعيان السلع في اموال المدينة ... فتكسد الاسواق لفساد الآمال ويؤذن (ذلك) باختلال العمران . وهذا يدعو الى قص الجباية قصاً كبيراً فيلجأ السلطان (الدولة) الى الزراعة والتجارة ، وهذا مضر بالرعايا وبالجباية وذلك لان الدولة تملك رأسمال كبير . اذا منسب الى رؤوس اموال الافراد . ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك . اذا تعرض لها غصباً او بايسر ممن او لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخس ثمنه على بائنه ثم اذا حصل فوائد الزراعة ... من حرير او عسل او سكر ... يكلف (اصحاب السلطان) اهل تلك الاصناف ... بشراء تلك البضائع ولا يرضون بائمانها الا القيم واؤيد ... وقد يتهي الحال انهم يتعرضون لشراء الفلات والاسلع من اربابها الواردين على بلادهم ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاءون ويبيعونها في وقتها لمن تحت ايديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن وهذا اشد من الاولى واقرب الى فساد الرعية واختلال احوالهم .

وحياة الشعب في المدن تقتضي اموراً لا تقتضيها السكنى في البدو . وكما ان سكنى البدو لا تنفق الا لاهل الشجاعة والمصيبة ، فان سكنى المدن لا تنفق الا للاغنياء او التجار او ابناء الدولة . وذلك لان المصر (البلد) الكثير العمران يكثر ترفه وتكثر حاجات ساكنه من اجل الترف وتمتاد تلك الحاجات لما يدنو اليها ، فتقلب ضرورات . فالبدوي الذي ليس دخله كثير ، لا يستطيع القيام بجميع النفقات التي يدعو اليها نزول المدن

كتلاء الاسعار وكثرة الضرائب والتساع اسباب الترف ، الا ان يكون قد جمع اموالاً كثيرة فيحتشد يجري عليه القانون الطبيي وينقل من سكنى البادية الى سكنى الحضر .

وللاسعار في المدن قانون لفت نظر ابن خلدون فقال : « فاذا استبحر المصر وكثر سكانه رخصت اسعار الضروري من القوت وما في معناه . وغلت اسعار الكالبي من الادم والفواكه وما يقبها . واذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه كان الامر بالعكس . والسبب في ذلك ان الحبوب من ضرورات القوت فتتوفر الدواعي على اتخاذها ، اذ كل احد لا يميل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره او سنته فيم اتخذها اهل المصر اجمع او الاكثر منهم في ذلك المصر او في ما يقرب منه ، لا بد من ذلك . وكل متخذ لقوته ، تفضل عنه وعن اهل بيته فضلة كبيرة تسد خلة كثيرين من اهل ذلك المصر من غير شك فترخص اسعارها في الغالب . واما سائر المرافق من الادم والفواكه وما اليها فانها لا تهم بها البلوى ولا يشترق اتخاذها اعمال اهل المصر اجمين ولا الكثيرين منهم . ثم ان المصر اذا كان مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف قوت - يئخذ الدواعي على طلب تلك المرافق (الكالبي) والاستكثار منها كل بحسب حاله فيقصر الموجود منها (عن) الحاجات قصوراً بالقاً ويكثر البتامون لها ، وهي في نفسها قليلة ، فيزدحم عليها اهل الاغراض ويذل اهل الرفه والترف ايمانها باسراف لحاجتهم اليها اكثر من غيرهم فيقع فيها الفلاء . »

والدولة عند ابن خلدون لها اعمار وممدد لا تتخطاها في الحقيقة . فاذا شارفت الدولة مدتها واقبلت على الهرم ظهر لذلك علامات اولها كثرة المعائب « فان الاوطان الكثيرة القبائل والمعائب قل ان تستحكم فيها دولة ، والسبب في ذلك اختلاف الآراء على الدولة والخروج عليها في كل

وقت . وثاني تلك العلامات الترف لأن السلطان إذا أمن على ملكه الصرف إلى السعة والترف والتنعيم بما صارت إليه دولته ، فتزيد نفقات تلك الدولة ولا يفي دخلهم بمخرجهم ، فالفقير منهم يهلك ، والمترف يستغرق عطائه بترفه . وتقل الجباية وتقتصر مال الدولة عن جميع مراقبها فيوقع أهل الدولة حينئذ العقوبات بالرعية ويترعون ما في أيدي الكثيرين منهم ، يستأثرون به على الرعية . أو يؤثرون به ابتاءهم وصنائع دولتهم فيضعفونهم (يعني يضعفون الرعية التي تدفع الضرائب) عن إقامة أحوالهم فيضعف صاحب الدولة بضعفهم . وثالث تلك العلامات صغر سن السلطان فقد يتفق « ولاية » صبي صغير أو « مضاعف » من أهل الميث يترشح للولاية بعهد من أبيه أو بترشيح ذويه... ويؤنس منه الحجز عن القيام بالملك فيقوم به كافلة من من وزراء أبيه وحاشيته أو قبيلة . ويؤرعى بحفظ أمره عليه حتى يؤنس منه الاستبداد ، ويجعل ذلك ذريعة للملك (يعني لأن يملكوا هم عنه) . فيحجب الصبي عن الناس ويموته . (وأليه) ترف أحواله وتيسيمه في مراعاتها متى أمكنه ونفسه النظر في الأمور السلطانية حتى يستبد عليه . وهو (أي السلطان الصغير السن) ، بما عوده وإليه ، يعتقد أن حظ السلطان من الملك إنما هو جلوس البربر وإعطاء الصفقة (١) وخطاب التهويل والقعود مع النساء خلف الحجاب . وأن الحل والربط والتهي والامر ومباشرة الأحوال المؤكدة وتقديرها — من النظر في الجيش والمال والثغور — إنما هو الوزير . حينئذ يتقل الملك الحقيقي للوزير أو للمستبد بأمر ذلك السلطان الصغير ولا يبقى له هو من الملك إلا الاسم والألا المظاهر الخارجية . هذا الحال تنشأ في أبناء الملوك لأنهم ينشأون عادة « منتمسين في نعم الملك » قد نسوا عهد الرجولة وألفوا أخلاق الدايات والآطار ورؤوا عليها فلا يتزعجون إلى

(١) يعني يصفق فيسرع الخدم إلى تلبية ما يطلب .

رئاسة ولا يعرفون استبداداً من تملب . إنما همهم في القنوع بالابهة والتنافس في اللذات وانواع الترف ... »

واما العلامة الرابعة من علامات اقبال الدولة على الهرم « فالحجاب » وهو « يقع في آخر الدولة » لأمرين اولهما ان الملك يريد ان يتمتع بملاذ الملك هو وأولياؤه من غير ان ينقص عليهم العامة صفاء اجتماعهم . وثانيهما — وهو اجترها بالاعتبار — « الاستتار » عن الناس حتى لا يظلموا على ضعف السلطان ، فان السلطان ما دام ذا عصبية قوية وما دام قادراً على ادارة الدولة بنفسه وحماية الضرائب وحماية البلاد من العدو لم يخش ان يتصل به شعبه ، ولكنه اذا غجز عن ذلك كله خاف ان تتصل به رعيته فيعرفوا حقيقة حاله فتقل هيئتهم له ، وقد يحملهم ذلك على خلمه .

هذه علامات الهرم في الدولة ، وليس ذلك بذى بال في المجتمع الانساني ، لان معنى ذلك ليس اكبر من ان تذهب دولة وتأتي دولة غيرها ، او ان يتبدل شكل الدولة او ان تتغير الاسرة المالكة . اما الخطر الحقيقي حينما تصبح الامة نفسها مهددة بالفناء . وذلك (ان الامة اذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع اليها الفناء) والسبب في ذلك ما يحصل في النفوس من التكاسل اذا ملك امرها عليها ، وصارت بالاستمئاد آلة لسواها . وعالة عليها فيقصر الامل ويضعف التناسل . والاعتبار إنما هو من جدة الامل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية ، فلذا ذهب الامل بالتكاسل وذهب ما يدعو اليه من الأحوال — وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم — تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسهم ومساعدتهم وعجزوا عن المدافعة عن انفسهم بما تحصد القلب من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكل متقلب وطعمة لكل آكل ... فلا يزال هذا القبيل المألوك عليه امره في تناقص واضمحلال حتى يأخذم الفناء . »

ثم ان الامم التي تدعن للرق والاستبداد نوعان : نوع يدعون للرق لنقص في طبيعتهم الانسانية وقربهم من عرض الحيوانات العجم . والنوع

الثاني شعوب ترجو من الانتظام « في رتبة الرق حصول رتبة او افادة مال او عز ... (فزلاء) لا يأقون من الرق لما يأملونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة (المتنبية لهم) .

ورأي ابن خلدون في النفس وفي التربية والتعليم رأي صائب ، اذا كان لا يستكثر على عبقرية ابن خلدون فانه يستكثر على زمن ابن خلدون . واذا كنت لا استطيع التوسع في ذلك (١) فاني احب ان اكتفي بإيجاز بعض آراء ابن خلدون في التربية والتعليم .

يرى ابن خلدون ان التعليم صناعة خاصة فايها إثبات ملكة العلم في نفوس المتعلمين لاجل المتعلمين على حفظ فروع العلم . وهو يضع لتحقيق هذه النظرية قواعد عامة :

(أ) مراعاة مقدرة المتعلم المتعلمة فيما يلقى اليه من نوع العلم ومقدار ذلك النوع .

(ب) التدرج بالمتعلم من السهل الى الاقل سهولة في ثلاث تكرارات فيعطى المتعلم في اول الامراسول العلم وبساطته الاولى ، فثبثاً حيثئذ عقله لقبول جوامع ذلك العلم . بعدئذ يعود به المعلم الى ذلك العلم من اوله فيشرح له ويفصل له وجوهه . ثم يعود به مرة ثالثة « وقد شد فلا يترك عويصاً ولا مبها ولا مغلفاً الا وتصح وفتح له مقفله فيخلص من من الفن وقد استولى على ملكته » . ويلاحظ ابن خلدون ان بعض الافراد لا يحتاجون الى ثلاث تكرارات ، بل يحصل لهم في اقل من ذلك .

(ج) ويستحسن ابن خلدون ألا يشتغل المتعلم إلا بعلم علم حتى يتمكن بما يتعلم فاذا فرغ من العلم انتقل الى غيره .

(١) يحسن بمن أراد التوسع في هذين الموضوعين ان يراجع « دراسات

عن مقدمة ابن خلدون لساطع الحصري ٢ : ٧٩ - ١٤٩ .

(د) ويرى ابن خلدون أيضاً الايفضل بين الدرس والدرس مدة طويلة لسببين اولهما ان التعلم ينسى ما تلقاه في درس قبل حلول الدرس الثاني ، وثانيهما ان العلم إنما هو « ملكة » وان الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره ، وإذا توسى الفعل — لطول المدة بين الدرس والدرس — توسيت الملكة الناشئة عنه .

(هـ) والشدة على المعلمين ، عند ابن خلدون ، مضرة بهم ، ولا سيما في اصغر الولد لانه من سوء الملكة ، « فان من كان مرياه بالسف والقهر من المعلمين سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه (ذلك) الى الكسل وحمله على الكذب والخيث — وهو التظاهر بغير ما في ضميره — خوفاً من انبساط الأيدي اليه بالقهر عايه . فتفسد فيه معاني الانسانية وبصير عيالا على غيره وتكسل نفسه عن اكتساب الفضائل وأنخلق الجليل .

(و) وكذلك يرى ابن خلدون ان « الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة — اصحاب الاختصاص وكبار رجال العلم والتعليم — مزيد كمال في التعلم والسبب في ذلك ان البشر يأخذون مفاهيمهم واخلاقيهم وما يتخلون به من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعلماً وإتقاءً وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة . إلا أن حصول الملكات من المباشرة والتلقين اشد استحكاماً وأقوى رسوخاً ، ولا سيما عند تمدد الأساتذة وتنوعهم .

(ز) والتعلم عند ابن خلدون لا يحصل كله بالاستعداد والجدة ، فان هنالك جزءاً يتلقى بالفتح من كثر الله « فاذا حصل لك ارتباك في فهمك او تشبيب بالشبهات ، فطرح ذلك ... وارك الامر الصناعي جملة واخلص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه ... وفرغ ذهنك فيه للنفوس على مرامك منه ... متعرضاً للفتح من الله ... » .

وقيمة هذا الرأي ظاهرة وذلك ان الفكر اذا كان مشغولاً بأمور مختلفة

من امر الماش او الخصام او الموم والأحزان او تراكم الأعمال العقية والجسانية كل عن فهم دقائق الموم . ولكن اذا اخلى الانسان قلبه وعقله من جميع المشاغل وانصرف بكلية الى علم واحد او فن واحد في وقت واحد هان عليه فهم ما لم يفهمه من قبل .

(ح) وهنالك امور تعميق التعليم منها كثرة التأليف حتى لا يستطيع المتعلم ان يقرأ بعضها فضلاً عن ان يقرأها كلها . ومنها كثرة المذاهب والآراء الصناعية . — أي النظريات الشخصية والشروح — التي يضع فيها المتعلم بين فلان وفلان فابن خلدون ينصح المتعلم ان يفهم المسائل في ذاتها اكثر من ان يحاول فهم آراء المختلفين فيها . إن المهم عند ابن خلدون مثلاً ان يفهم الانسان « الزكاة » على ما وردت في القرآن الكريم او الحديث الصحيح لا ان يعرف ما قاله فلان وفلان وفلان في تفسير آيات الزكاة وتأويلها والتفريع منها . ومن الامور التي تعميق التعليم ايضاً « اختصار كتب التعليم حتى تصبح أبواب العلم أحاجي وألغازاً يصعب على عقل المتعلم المتبدئ ان يفهمها » ، وحتى تقل الفائدة منها في خلق ملكة العلم في المتعلم كالذي نعرفه من الذين يؤلفون في التاريخ مختصرات لطلاب الامتحانات ليس فيها سوى اسماء الوقائع والرجال وأرقام التواريخ . ان أمثال هذه الكتب تزهق العقل وتثوثر نظامه ثم لا ترسخ في ذهنه إلا مدة يسيرة .

(ط) ثم ان ابن خلدون يرى ان العلوم نوعان : « علوم مقصودة بالذات » كتفسير القرآن والحديث والفقه وعلم الكلام والطبيعية والالهيات وهذا لاجل حرج في التوسع فيها . « ثم علوم هي وسيلة آلية » لهذه العلوم كالعربية (النحو والبلاغة) والحساب والمنطق فلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آلة وإلا صار الاشتغال بها لغواً ، على صعوبة الحصول على ملكتها ، وربما يكون ذلك عائفاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات فاذا قطع المتعلمون العمر في تحصيل الوسائل فحق يظفرون بالمقاصد ؟ فلذلك

يجب على المعلمين لهذه العلوم ألا يستبحروا في شأنها و (ان) ينبغي المتعلم على الفرض منها ، ويقفوا به عندها . فمن زعت به همته بعد ذلك الى شيء من التوغل والميرق له ماشاء من المراقى الصعبة .

الى هنا كنت استشهد لك بفقرات تطول او تقصر من كلام ابن خلدون منسقا كما آتى به هو او مبدلا تنسيقه تبديلا طفيفا . وبما اتيت اطلت عليك الكلام في ذلك - وابن خلدون خليف هذا وبأكثر منه - فاتي سأنسق لك هنا آراءه في التربية والتعليم نسقا معقولا . فليك رؤوس هذه الآراء :

(١) العلم ملكة لا تتم بالحفظ بل بالفهم ، ولا يجب ان يكون التعلم مستودعا لخزن المعارف بل يجب ان يكتب تظليلا خاصا وتوجيها صحيحا .
(٢) والعلم من جملة الصنائع التي لا يكفي ان يعرفها المرء معرفة نظرية بل يجب ان يفهمها ويمها وان « يتجمل » الانسان تلك الصناعة حتى يصبح اقانها جزءا من جهازه العصبي والمضلي .

(٣) والعلم يعتمد في اساسه على الاستعداد الشخصي لقبول انواع العلوم ومقدار هذا النوع الذي يقبله استعداد المتعلم .

(٤) ومع وجود الاستعداد في المتعلم ، فان الانسان لا يستطيع قبول العلم دفعة واحدة ، بل يتدرج في قبوله - شيئا فشيئا - وربما كان بعض الناس أسرع في التدرج من بعض .

(٥) ورسوخ العلم في عقل المتعلم يعتمد على تكرار « فعل العلم » في اوقات قريب بعضها من بعض .

(٦) ويُستحسن ان يشتغل المتعلم بعلم واحد او فن واحد فذلك ادعى الى الاتقان والى رسوخ العلم في العقل . وكذلك يجب ألا يدرس الانسان على اسلوبين مختلفين ، وإلا تنافر هذان الاسلوبان في نفسه وصعب عليه تلقي العلم .

(٧) إن العلم والتعليم « عمل اجتماعي » خاص بالبشر ولذلك كان :
 (أ) زعة اجتماعية في أساسها موجودة في الحضار أكثر من وجودها في البدو ، لأن الحاجة إليها هنالك أكثر .

(ب) تلقى العلم بالمحاكاة (التقليد) والمباشرة (الاحتكاك الشخصي)
 أجدى من تلقاه من طريق الإلقاء والتدريس .

(ج) ان التعليم بالمحاكاة والمباشرة لا ينقل المعارف والمذاهب الى المتعلم فقط بل ينقل الاخلاق والفضائل ايضاً .

(٨) الرحلة في طلب العلم واجبة لأنها تجعل المتعلم يحتك بأساتذة وبأصحاب مذاهب « تكمل » فيه صفة العلم . لأن في الأساتذة شيئاً « غير العلم » هو الذي يخلق قيمتهم العلمية ، ذلك لأن « الملكة غير القيم والوعي لأنها تجد فهم المسألة الواحدة مشتركاً بين من شدا (١) في ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه ، وبين العاصي الذي لم يعرف علماً وبين العالم النحرير . والملكة إنما هي للعالم والشادي في الفنون دون من سواهما . فدل على ان هذه الملكة غير العلم والقيم . والملكات كلها جسمانية (أي ناتجة عن أثر مادي) سواء كانت في البدن (أي صنائع تحصل ملكها في الأعصاب والعضلات كالخطاطة والتجارة والخط) او في الدماغ من الفكر كالحساب والجسمانيات كلها محسوسة ففتفر الى التعليم . ولذلك كان السند في التعليم في كل علم او صناعة الى مشاهير المعلمين فيها مقبلاً عند أهل كل اقل وجبل . وهذا ايضاً على ان تعليم العلم صناعة (يكثر) اختلاف الاصطلاحات (أساليب التعليم والتأثير) فيها ، فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به شأن الصنائع كلها ، فالى على ان ذلك الاصطلاح ليس من العلم ، وإلا لكان واحداً عند جميعهم .

(١) شدا : عرف شيئاً قليلاً ، ولكن ابن خلدون يستعملها بمعنى أشدى : أبداً .

(٩) يوضح مما تقدم في الكلام على « الملكات » وعلى انها جميعها « حسانية » سواء أكانت علوماً عقلية أو صنائع يدوية ، ومن قوله ان من أتقن صناعة قل ان يتقن غيرها ، ثم من قوله ان الصنائع لا تتراحم ، أي ان الانسان لا يستطيع ان يتقن بضع صناعات معاً ، انه يدرك ان « جميع هذه الملكات » إنما هي نتيجة ترتيب خاص يحدث في الجهازين العضلي والعقلي اللذين يشاران كل صناعة . فالحداد مثلاً ، وهو محتاج الى عمل تكون حركة اليد فيه بيعة المدي ، والى حركة قوية وضغط شديد على الأداة التي يستعملها ، لا يستطيع ان يتقن صناعة الفسيغساء المتشاحة الى رفق وتأتي وتحريك اليد تحريكاً قريب المدي . ان ابن خلدون لم يذكر ان هذه الملكات نتيجة تبدل خاص في الجهاز العضلي والجهاز العقلي بصراحة ، ولكن جميع بحثه يدل على انه مدرك ان الملكات من هذا الباب .

(١٠) ان اتقان الصنائع لا يحمل الانسان بارعاً فيها فقط بل يجعله قادراً على ان يحسن غيرها بما هو قريب منها ، فالخطاط الماهر يسهل عليه تعلم النقش على الجدران ، والمقتدر في الحساب يسهل عليه اتقان الخبز والهندسة عموماً . ثم ان الامساك بهذه الفنون او اتقانها « يزيد في عقل المتعلم » كما يقول ابن خلدون ، او يوسع مداركه كما يقول نحن .

(١١) ومن الأفضل ان يبدأ الاطفال علومهم بدرس الحساب لانه رياضة لعقولهم . وابن خلدون يدرك ان العلوم الرياضية عموماً تقيد العقل تدريباً وتنظيماً وقوة وإضاءة .

(١٢) والعلوم نوعان : علوم آلية او هي وسائل الى اتقان علوم اخرى ؛ وعلوم مقصودة لذاتها . فلاهتمام بالاولى يجب ان يكون بقدر الحاجة اليها فقط . أما الثانية فلا بأس من التوسع فيها والتعمق .

(١٣) وفي اللية خاصة يجب على الانسان ان يكثر من حفظ أقوال البلغاء والادباء ثم يحاول ان ينسجها ليحمي من نفسه صورته الحرفية

(أي لينفك التقليد عنه) ويبقى أثرها فقط فيه حتى يستطيع أن ينتج أشياء بليغة كفحول أهل اللغة .

(١٤) ومن غايات التعليم جلاء الشخية الانسانية في الفرد ، ولذلك كانت « الشدة مضرّة بالتعلمين ، لأن القهر والارهاق والشدة تقسد في المتعلم معاني الانسانية وتقسد فيه جميل الاخلاق وتورثه الجبن والكذب والخبيثة .

ان هذا الذي قصصناه عليك من آراء ابن خلدون لا يمثل « النظام » الذي اكتشفه فيلسوفنا في الاجتماع الانساني ، ولكنه يكفي ليدلّك على اتجاه تفكيره في ذلك العصر المظلم في الشرق والغرب معاً في القرن الرابع عشر للميلاد (لان ابن خلدون توفي في العام السادس من القرن الخامس عشر) . ومع ذلك فأنك اذا عارضت هذه الآراء نفسها بآراء علماء اوروبة حتى بعد القرن الخامس عشر وإلى القرن العشرين نفسه ، بأن لك فضل فيلسوفنا عليهم اجمعين .

أما جيوفاني باتيستا فيكو فقد مر الكلام عليه فيما يتعلّق بالتاريخ ، واما مونتسكيو المتوفى عام ١٧٥٥ م بعد ابن خلدون بثلاثمائة وخمسين سنة فله وجه آخر من البحث .

شهر مونتسكيو بكتابه « روح القوانين » الذي يتناول « الدولة » بأوسع معانيها : - انه يبحث في القوانين ووضعها وفي اشكال الحكومات وفي الضرائب وفي صلة القوانين بالبلاد والشعوب التي تسكنها .

يقول العالم الاجتماعي ساطع المصري (١) ان ابحاث روح القوانين التي تتعلّق بفلسفة التاريخ تجتمع حول نقطتين هامتين ، اولاهما نظرية تأثير الطبيعة والاقليم في طبائع الامم وسير التاريخ . وثانيها نظرية تأثير الاحوال الاقتصادية في الوقائع التاريخية . اما النظرية الاولى فعرفها العلماء والفلاسفة منذ ايام

اليونان ولا مجال للكلام على اسبقية مونتسكيو فيها . وأما المسألة الثانية فقد كان الفرييون يعتقدون ان مونتسكيو هو مبتدعها . ولكن البحث الحقيقي دل على ان ابن خلدون قد وثقها حقاً قبل مونتسكيو بثلاثة قرون ونصف قرن .

ونأتي بعد ذلك الى علم الاجتماع نفسه ، ذلك العلم الذي يعتقد الفرييون ان اوغوست كونت (ت ١٨٥٣ م ، ١٢٧٠ هـ) هو الذي أسسه على الوجه الايجابي الذي هو عليه الآن ، أي « اكتشاف الموامل الفعالة في المجتمع وضبطها بقوانين » . ولقد مر بك ما يدلك وراء كل ريب على ان ابن خلدون فعل ذلك كله قبل اوغست كونت بأربعمائة وخمسين سنة .

بعدئذ برزت بين الباحثين المتأخرين مشكلة جديدة : ما نسبة علم الاجتماع الجديد الى العلوم التي كانت من قبل تبحث في بعض وجوه المجتمع كعلم الاخلاق والسياسة والاقتصاد وما اليها ؟ لقد اصر نفر على ان تظل تلك العلوم مستقلة بعضها عن بعض ، ولكن الدرس والمناقشة والتحجيص دلت على تخطل هذا النظر . واخيراً اتضح وراء كل شك ان « علم الاجتماع » يجب ان يشمل جميع الجهود في نواحي الاجتماع الانساني . ان علم الاخلاق وعلم السياسة وعلم الاقتصاد وعلم الحقوق ليست كلها سوى مظاهر لهذا العلم الشامل الذي نسميه « علم الاجتماع »

وهنا يذكر مؤرخوا العلم والفلسفة في اوروبة ان فضل اوغست كونت لا يرجع الى « انه اول من درس الحادثات الاجتماعية » بل الى انه اول من نظر الى المجتمع على انه كل ، واتخذ من اجل ذلك موضوعاً لعلم مستقل قائم بنفسه .

ونحن اذا تأملنا مقدمة ابن خلدون بأيسر نظم انكشف لنا ان هذا الذي يمزى الفضل فيه الى اوغست كونت فقد فعله ابن خلدون مفصلاً واضحاً قبل اربعمائة وخمسين عاماً على الأقل .

ومع اتنا لا ندفع اغوست كوث ولا غيره عن المبقرية والفضل ، فان
 الانصاف يقضي ان نذكر الفضل لصاحبه الاول ، او لصاحبه الحقيقي على
 الاصح : عبد الرحمن بن خلدون . ان ابن خلدون لم يؤسس علم التاريخ
 فقط ، بل ابتدع علم الاجتماع ايضا .

ويجب عليّ ان لا امسح القلم قبل ان ادل على عبقورية اخرى لعبد الرحمن
 ابن خلدون : لقد أرتخ ابن خلدون في الفصل السادس من «مقدمته»
 جميع العلوم المأرسة في العمران ووصفها وصف فاهم منصف . وان من
 يدرس هذا الفصل بانمام فطر يتبين له وراء كل ريب تلك المبقرية الجبارة
 التي كانت مستكنة في ابن خلدون .



خاتمة

ماضٍ نحيدُ ولكن...

لا شك في ان الصفحات الماضية قد بدلت بعض موقفنا من أمور كثيرة. فبعد ان كنا ننزو الفضل في عبقریات جمّة الى افراد وأمم غريبة عناء، اصبحنا نوقن ان تعدداً من تلك العبقریات يعود منبته الى الامة العربية دون سواها. ولقد دلتنا فوق ذلك ايضاً على « العبقرية العربية العظمى »، وهي ان العرب وحدهم دون سائر الأمم ظلوا عرباً في كل شيء، اينما تولوا. فبينما كان الآريون سود الاكوان في جنوب الهند يتكلمون السنسكريتية، اذا هم يصنعون يونانيين في اليونان ولائينين في ايطاليا وفرنسيين في غاليه وانكليزاً في بريطانيا، ذلك لان الشعوب التي كانت تسكن قبلهم في البلاد التي تولوها هم قد بدلت لوانهم وطبايعهم وسجاياهم ولغتهم. اما العرب فكانت طاقة السيطرة الطبيعية فيهم اقوى، فظلوا عرباً في كل مكان حلوا فيه، في لوانهم وطبايعهم وسجاياهم وعقائهم ولغتهم، فهم الى اليوم عرب في الجزيرة نفسها، عرب في العراق، عرب في الشام، عرب في مصر، عرب في شمالي افريقية، عرب في جزائر الهند الشرقية. ثم انهم لم يكونوا يوم ادوا رسالتهم الثقافية في العالم الا في مقدمة الامم التي ادت رسالة ثقافية بما.

هذا هو الماضي الذي يتزامى لنا اذا التفتنا الى الوراء، ولكن ابن

نحن اليوم من ذلك الماضي الحيد ؟

قد اجد كثيرين يخالفوني في الرأي اذا قلت ان العرب اليوم لم يستيقظوا بعد الى حقيقة المكانة التي يجب ان يسمو اليها في المستقبل . ان هذه الحركة التي تكاد تبهر اعيننا في العالم العربي اليوم — وهي تهر

فصلاً عيون كثيرين. — في كل ناحية من نواحي النشاط الانساني ، حركة طادية لا يمكن ان يُبنى عليها حكم له قيمة ذاتية في نفسه ، وان كان لها قيمة نسبية فقط بالاضافة الى ماضينا القريب . فالعرب اليوم بلا ريب احسن منهم منذ خمسين سنة او مائة سنة في امور دون امور . اما بالاضافة الى غيرنا ، فننا لم نتقدم قط ، ولم نثبت في مراكرنا ، بل تأخرنا ايضاً .

ان اشتغال اسلافنا الاقربين بالنحو والبلاغة والفقه والتصوف يوم كان الاوروبيون يسّرون دوارعهم الحربية بالشرع ولا يعرفون الطيران ما هو كان امراً محتملاً . اما اشتغالنا نحن اليوم بهذه العلوم نفسها وبعلم ارق منها قليلاً في عصر حاملات الطائرات والقنابل العاترة والمداداة بالبنيسامين ، فأمر بعيد عن المنر وعن الاحتمال .

لو راجعنا تاريخ بلاد العرب في جميع عصورها ، لوجدنا ان رقينا المادي اليوم احسن حالاً من كل ما مر به اسلافنا . ولكننا لا تزال متأخر عن اسلافنا في امرين اثنين ؛ اولهما ان رقي العرب اليوم بالاضافة الى رقي العالم حولنا اقل كثيراً من رقي اسلافنا الاقربين بالاضافة الى العالم الذي كان يحيط بهم منذ بدأت النهضة الاوربية الحديثة في القرن الخامس عشر للميلاد . وثاني الامر ان ثقافة اسلافنا كانت اخاص من الشوائب ، فكان علمهم انفع لهم واجدى عليهم .

اما الطريق الى المستقبل فواضحة : يجب ان تتبع السبيل الذي اتبعه اسلافنا لنصل الى ما وصلوا هم اليه . ان السلم الذي صعد العرب عليه ليثبتوا مكاتهم في معارج البقرية هو السلم الذي يجب ان نصعد عليه نحن . ثم علينا ان نتقن استخدام الثقافة العلمية الصناعية التي وصل اليها الغرب حتى نستطيع المزاجحة في هذا العالم الفاسد بالتزاع المادي والكفاح الروحي . وكل شيء غير هذين لا يهدي الى سواء السبيل .

اتي اجد نفسي مضطراً الى الوقوف عند هذا الحد ، وكأني بالقارئ يقول : لقد وصفت سير المرض وحالة المريض وكنت تسمي الدواء ، ولكنك لم تقبل . وجوابي على هذا الاعتراض موجز صريح : لو قلت كل ما اعتقد لما كان من الممكن ان يصل هذا الكتاب الى يدك ! على ان سبباً واحداً من اسباب تأخرنا الحقيقي هو ان في بلاد العرب مؤسسات تسمى علمية ، مع ان مقصدها الاول تحجب العلم الصحيح النافع عن العرب ، انها تلقي الينا علوم وفنون نظرية وكالية ليس من الصواب ان تشغل بها الامة كلها . ولقد طال هونا بعلوم لا فائدة عملية من اقبال جميع العرب عليها بعثل هذه الرغبة ، بينا قد حيل بيننا وبين علوم وفنون مجدية نافعة ترتكز عليها الحضارة والمدنية ويتقنها في اوروبة من انهم مدارسهم الابتدائية او كادوا : أية فائدة لنا من ان يصبح جميع العرب بارعين في سباق السيارات اذا لم يكن فيهم واحد يستطيع صنع سيارة ، او أداة واحدة من أدوات السيارة ؟ وأية فائدة من ان يكون نصف سكان بلاد العرب اطباء وهم لا يستطيعون ان يصنعوا دواء واحداً يصنع في بلادنا . ان الدواء الذي يستورد في براميل من اوروبة ، ثم يوضع في اوعية مستوردة من اوروبة ، ويسد بفلانة من صنع اوروبة ، ثم يلف وعاءه بورق من صنع اوروبة ، ويسد بفلانة من صنع اوروبة ، ثم يلف بالآلات وادوات صنعت كلها في اوروبة ، ان هذا الدواء — وان كان يحمل اسم طبيب عربي او صيدلاني عربي — ليس دواء عربياً !

ان الفلسفة النظرية ، والجدال في التاريخ ، وان الجغرافية المخطوطة عن ظهر قلب والهندسة المخرقة من الكتب والطب المقيد بصيديات اوروبة ومختبراتها لا يمكن ان تعيد العرب اليوم ولا غداً .

يجب ان ننخفض ساعات اللروس في برامجنا المدرسية الحاضرة كلها ثم نضع مكانها علوماً رياضية وطبيعية وصنائع عملية متبعة . ويجب فوق

ذلك ان نربي نحن ابناء ما وان نعلم نحن ابناء قومنا . حيثئذ فقط نستطيع ان نساير الحضارة الحديثة وحيثئذ فقط يمكن ان يكون لنا حضارة صحيحة .
اما الذين يثبطون هممتنا دائماً بقولهم ان الثروة الطبيعية في الشرق ضعيفة فقد تبين شططهم بعد ان عرفنا مقدار الثروة في البترول المخزون في العراق وبلاد العرب وفي الاملاح الموجودة في البحر المسمى « ميتاً » ظاهراً وعدواناً ، كأن الحياة عند هؤلاء ليست الا في السمك الذي يسبح ثم يصطاد ليؤكل . اما هذه الثروات الهائلة الدائمة في مياه البحر الميت فلا يلقون اليها لجلهم بالاً . ولعل المستقبل سينكشف عن ثروات طبيعية هائلة لم نعرفها بعد ، لأننا لم نبحث عنها بعد ، او لأنه حيل بيننا وبين البحث عنها .

انا ما دمنا نقيس الحياة بالمقاييس التي تمسك بها اليوم فنسفل بعيداً عنها . يجب ان نقيس الحياة بمقاييسها الحقيقية لا بالمقاييس التي وُضعت في ايدينا لنلهو بها عن الحياة وعن قيمتها .

الفهرست

صفحة	
•	الكلمة الاولى : عبقرتنا الحقيقية
٨	تمهيد في نطاق البحث ومجالاته .
	تعريف الفلسفة وتعريف العلم ، المباشرة وأخطاؤهم ، أخطاء العرب ، رسائلهم ، خصائص العبقرية العربية :
١٩	الفصل الاول : الكلام الجامع
	الحكم والأمثال في الجاهلية ، الحديث الشريف ، نهج البلاغة ، كثيلة ودمنة ، أبو تمام والمتنبي والمعري .
٢٩	الفصل الثاني : علم الكلام
	نشأة علم الكلام ، الخوارج والشيعة وآراءهم السياسية والايمان ، الرجسة وموقفهم الوسط ، الاعتزال وتقديم العقل ، الاشعرية وموقفهم من العقل .
٤٠	الفصل الثالث : العلوم الرياضية
	اتجاه العرب نحو العلوم الرياضية والطبيعية ، العرب يصححون آراء اليونان ، الحساب والأرقام الهندية والصفر ، الجبر علم عربي ، الهندسة ، المثلثات والانساب ، الفلك يصبح علماً باتجاهاته الصحيحة وإصطلاحاته الدقيقة ، مصير المفكرين في اوروبة .
٥٧	الفصل الرابع : العلوم الطبيعية :
	أ - الاتجاه الصحيح في العلوم الطبيعية :
	عناصر عبقرية العرب في العلوم الطبيعية .
	ب - تطور العلوم الطبيعية عند العرب :
	خالد بن يزيد وجابر بن حيان ، ابن طفيل والنشوء الطبيعي ،

اخوان الصفا. ونظرية التطور ، ابن حزم والبحث في الطبيعيات ،
الاضاءة والحرارة ، الثقل النوعي ، سقوط الأجسام ، فكرة
الطيران ، الحواس والبصريات خاصة ، ابن الهيثم ، ابن يونس
والرقاص (الموار) ، البوصلة ، الكيمياء والرازي ، الطب والرازي
وابن سينا وعلي بن العباس الجوسي ، التشريح ، الصيدلة ، فن المستشفيات .

الفصل الخامس : الفلسفة المتأخرة

٩٦

أ — مشاكل المشاركة :

النقلة وتشويه الفلسفة ، المعتزلة والبحث في الالهية ، إخوان
الصفا ومقامهم في الفلسفة ، الكندي والفارابي والتوفيق بين
افلاطون وأرسطو ، ابن سينا والنفس ، المعري والعقل ، النزالي
وتقد الفلسفة اليونانية وأثره في الغرب ، التوفيق بين الدين والفلسفة .

ب — البقرة المغربة :

اتجاه المغاربة في الفلسفة اتجاهاً صحيحاً ، ابن حزم ونظرية المعرفة ،
ابن باجة . والفصل بين الدين والفلسفة ، ابن طفيل والحقيقة
القيسوى ، ابن رشد وسلطانته على العقل الاوروبي ورأيه في الزمان ،
موقفه من الشرع ، الصلة بين الفلسفة والدين .

الفصل السادس : الفلسفة الاجتماعية

١٢٩

أ — الأبنس الاجتماعية في الاسلام :

تنظيم قوى العرب ، الصلاة ، الصيام ، الحج ، الزكاة ، الزواج
والطلاق والارث وتعدد الزوجات ، فلسفة العقاب ، نقل العقاب
من يد الفرد الى يد الحكومة ، فلسفة الحرب والسلام .

تابع الفهرست

صحيفة

ب — تطور الفلسفة الاجتماعية في الإسلام :
ابن المقفع والسياسة ، التشريع الاجتماعي : جعفر الصادق وأبو حنيفة ،
الفارابي والصداقة ، ابن سينا والتربية ، ابن خلدون وعناصر
عبقريته ، حقيقة التاريخ ، الأمم والبيئات الطبيعية والاجتماعية ،
العصبية ، المؤسسات الاجتماعية ، الدولة ، البدو والحضر ، الحياة
الاقتصادية ، علامات إقبال الدولة على الهرم ، التربية والتعليم .
الخلاصة : ماض مجيد ولكن ...

بعض الأخطاء المطبعية في عبقرية العرب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٧	٨	المطرون	المطرين
١٦	٢٢	الاديرة	اسرار الاديرة
١٧	١٤	جيار	جباد
١٩	٨٠٣٠٢	الكلم والجوامع	الكلم الجوامع
١٩	٢٠	تضمن	تضمن
٢٠	٢٠	فضاضة	مضاضة
٢٠	٢٤	تستطيع	تستطيع
٢١	٢٠	رقوا	دقوا
٢٤	٢٠	صفر	صفر
٣٠	٢	نشأت	نشأة
٣٣	٦	بتعين	يتعين
٣٣	١٨	بدوة	بدوية
٣٦	٤	لقنا	فقنا
٣٧	١٦	يأخذ	يأخذ
٤٠	٤	يقيس	يقيس
٤٨	٣	هندسية	هندسة
٤٩	١٨	الموثة	الموثة
٥١	٢٢	الفزاري	الفزاري
٥٣	١	عن	عند
٥٤	١٠	ظاهرة	ظاهراً
٥٩	٢١	ارفع	ادفع

ب -

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٦٠	١٦	معقول	معقولة
٧٣	٦	المتأخرون	المتأخرين
٧٣	١٢	٨٠٦٨	٨٠٦٧
٧٥	٢٣	الجلدية	الجلدية
٨٠	١٧	في هذا	بهذا
٨٤	٢٠	المشوزين	المشوزين
٨٩	١٦٠١٤	حتى	حتى
١٠١	٣	تأسروا	تأسروا
١٠١	٦	فأغنوس	ماغنوس
١٠١	٨	يقتص	يقتص
١٠١	١٠	رومينيقوس	دومينيقوس
١٠٥	٨	حتى	حتى
١٠٧	٩	يفنوا	يفنوا
١١٠	٢	الغزالي يفوق الغزالي	الغزالي يفوق اغوسطين
١١٠	١٤	صححي	صحياً
١١٢	٢١	كما	كما
١١٥	١٤	المقولات	المقولات
١١٦	٣	لم يتفق فيما	لم يتفق لغيره فيما
١١٦	٣	مؤرخوا	مؤرخو
١١٧	١٠	انتقالا لا يستطيع	انتقالاً يستطيع
١٢٠	٢٠	غراتسيان	غراتسيان
١٢٢	٧	يمجب مفكروا	يمجب مفكروا
١٢٣	١٥	يبي	يبي

ج -

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٢٤	١١	موافق	موافقاً
١١٤	١٤	ان	انه
١٢٧	٢	رجعا الى جزيرتهم	ورجعا الى جزيرتهما
١٢٧	٧	فهى	فهى
١٢٧	١٧	المجربين	المجربين
١٢٨	٥	طريقهما	غايتهما
١٣١	١٦	اذن يأتون	اذن يأتوك
١٣٥	٢	الى جناعية	الاجتماعية
١٣٧	٢١	على الملك	على ان الملك
١٤٠	١٣	اصحاب	اصحابها
١٤٠	٢٣	اخا	اخ
١٤٢	٦	التعخي	النخى
١٤٢	٩	مرتبته	مرتبته
١٤٣	٢٠	نظريا	نظريا
١٤٦	١	حسنت	حسنة
١٤٦	١٥	يسير	يسبر
١٤٧	١٧	قريح	قريح
١٥١	١٩	السادس عشر	الثامن عشر
١٥١	٢٠	برقائس	بروقانس
١٥٣	١٥	موكمة	مولمة
١٥٣	١٧	المقتضية	المقتضية
١٥٥	١٨	الامم	الامور
١٥٩	١٣	لها	لها
١٦٨	١٣	الفاظاً	الغازاً

l l c

 Bibliotheca Alexandrina



0701216